تنظیم المدارس درجہ خاصہ سال دوم طلباء کے نصاب میں شامل علم منطق کی مشہور زمانہ

کتاب شرح تہذیب ایک بہترین اردو شرح بنام

تنویر التہذیب

اردو شرح

شرح تہذیب

مولف

علامہ مولانا حافظ شبیر حسین مدظلہ العالی

سابق مدرس، جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور

مکتبہ اعلیٰ حضرت



نام کتاب: تنویر التہذیب اردو شرح، شرح تہذیب
موضوع: منطق
مصنف: حضرت علامہ حافظ محمد شبیر حسین مدظلہ العالی
(سابق مدرس جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور، وحال جامعہ حضرت میاں صاحب)
نظر ثانی:
کمپوزنگ؛ محمد صدیق ولی فریدی
کل صفحات 208
اشاعت: اپریل 2017
ہدیہ: 260
ناشر: مکتبہ اعلیٰ حضرت دربار مارکیٹ لاہور

"بسم الله الرحمٰن الرحیم"

"نَحْمَدُهٗ وَ نُصَلِّیْ وَ نُسَلِّمُ عَلٰی رَسُوْلِهِ الْكَرِيْمِ وَ عَلٰی اٰلِهٖ وَ اَصْحَابِهٖ اَجْمَعِيْنَ"

کتاب ہذا شرح تہذیب کی اُردو شرح ہے تہذیب اور شرح تہذیب دونوں منطق کی کتابیں ہیں اور کسی بھی فن کی کتاب شروع کرنے سے پہلے چند چیزوں کا جاننا ضروری ہوتا ہے۔(۱) فن کی تعریف (۲) غرض وغایت (۳) موضوع (۴) اس فن کا حکم (۵) اس کا مرتبہ (۶) اس فن کی تدوین (۷) صاحب کتاب کے حالات زندگی۔

تعریف کا جاننا اس لیے ضروری ہے تا کہ پڑھنے والا علی وجہ البصیرت یعنی سمجھ کر اس علم کو حاصل کر سکے۔

غرض وغایت کا جاننا اس لیے ضروری ہے تا کہ پڑھنے والے کی محنت اور کوشش ضائع نہ جائے اس لیے کہ جب پڑھنے والے کو اس علم کا فائدہ معلوم ہوگا تو وہ اس علم کو خوب محنت کے ساتھ پڑھے گا اور جب پڑھنے والے کو اس علم کا فائدہ معلوم نہیں ہوگا تو وہ اس علم کو محنت کے ساتھ نہیں پڑھے گا جو تھوڑی بہت کوشش کرے گا اس کوشش کا بھی خاص فائدہ نہیں ہوگا۔

موضوع کا جاننا اس لیے ضروری ہے تا کہ پڑھنے والا اس علم کو جو وہ پڑھ رہا ہے دوسرے علموں سے ممتاز کر سکے اس لیے کہ علم اپنے موضوع کے اعتبار سے ہی دوسرے علموں سے جدا ہوتا ہے۔ حکم کا جاننا اس لیے ضروری ہے تا کہ اس فن کی شرعی حیثیت معلوم ہو جائے یعنی یہ معلوم ہو جائے کہ اس فن کا سیکھنا فرض ہے یا واجب ہے یا مستحب یا مباح ہے یا حرام اور نا جائز ہے۔

مرتبہ کا جاننا اس لیے ضروری ہے تا کہ پڑھنے والوں کے دلوں میں اس فن کے پڑھنے کا شوق وذوق پیدا ہو، تدوین کا جاننا اس لیے ضروری ہے تا کہ مدوِّن کا علم ہو جائے اور اس فن کی تاریخی حیثیت معلوم ہو جائے اور صاحب کتاب کے حالات کا جاننا اس لیے ضروری ہے تا کہ مصنف کے مرتبہ سے اس کی تصنیف کے مرتبہ کا اندازہ لگایا جا سکے کیونکہ جس درجہ کا متکلم ہوتا ہے اس کا کلام بھی اسی درجہ کا شمار ہوتا ہے چنانچہ مشہور ہے کلام الملوک ملوک الکلام یعنی بادشاہوں کا کلام کلاموں کا بادشاہ ہوتا ہے یعنی کہنے والا جس درجہ کا آدمی ہوگا اس کا کلام بھی اسی درجہ کا شمار ہوگا۔ تعریف، "ما یبین به حقیقة الشیء" کو کہتے ہیں یعنی تعریف وہ شے ہے جس کے ذریعے کسی چیز کی حقیقت بیان کی جائے جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق ہے۔

غرض "مَا يَصْدُرُ الْفِعْلُ عَنِ الْفَاعِلِ لِاَجْلِهٖ" کو کہتے ہیں یعنی غرض وہ ارادہ ہے جس کی وجہ سے فاعل سے فعل صادر ہوتا ہے اور غایت وہ نتیجہ ہے جو اس فعل پر مرتب ہو مثلاً قلم خریدنے کے لیے بازار جانا تو غرض ہے اور قلم خرید لینا غایت ہے موضوع، "مَا يُبْحَثُ فِيْهِ عَنْ عَوَارِضِهِ الذَّاتِيَّةِ" کو کہتے ہیں یعنی فن کا موضوع وہ شے کہلاتی ہے جس شے کے عوارض ذاتیہ سے اس فن میں بحث کی جائے جیسے کلمہ اور کلام علم نحو کا موضوع ہے حکم، کسی شی کا حکم وہ اثر ہوتا ہے جو اس پر مرتب ہوتا ہے مثلاً کتے کے جھوٹے پانی کا

حکم یہ ہے کہ اس کا جھوٹا پانی ناپاک ہے اس پانی سے طہارت حاصل کرنا درست نہیں ہے۔

مرتبہ، مقام اور فضیلت کا نام ہے تدوین، منتشر اور بکھرے ہوئے اجزاء کو ترتیب دینے کا نام ہے۔

تعریف علم منطق، ''هِیَ آلَةٌ قَانُوْنِیَّةٌ تعصِمُ مُرَاعَاتُهَا الذِّهْنَ عَنِ الْخَطَأِ فِی الْفِكْرِ''یعنی منطق اس قانونی آلہ کو کہتے ہیں جس کی رعایت کرنے سے ذہن کو فکری غلطی سے بچایا جاسکتا ہے۔

توضیح نمبر ۱۔ آلہ کی دو قسمیں ہیں (۱) آلہ مادیہ جیسے چھت کے اوپر چڑھنے کا آلہ سیڑھی ہے اور لکھنے کا آلہ قلم ہے یہ دونوں یعنی سیڑھی اور قلم آلے تو ہیں لیکن مادی ہیں (۲) آلہ قانونیہ، جیسے علم منطق علم صرف ونحو وغیرہا یہ علوم بھی فکری، صیغوی اور لفظی غلطیوں سے بچنے کے لیے آلے ہیں لیکن یہ قانونی آلے ہیں نہ کہ مادی آلے کیونکہ منطق چند قوانین کے مجموعے کا نام ہے اور صرف ونحو بھی چند قوانین و قوائد کے مجموعے کا نام ہے چونکہ منطق قانونی آلہ ہے مادی آلہ نہیں ہے اس لیے منطق کی تعریف میں لفظ آلہ کو قانونیہ کی صفت کے ساتھ موصوف کیا ہے۔

توضیح نمبر ۲۔ منطق کی تعریف میں لفظ'' مراعاتھا'' استعمال کر کے یہ بتایا گیا ہے کہ محض قوانین منطقیہ کو یاد کر لینے سے فکری غلطی سے نہیں بچا جاسکتا فکری غلطی سے اسی وقت بچنا ممکن ہوگا جب ان قوانین منطقیہ کو استعمال کیا جائے جیسے نابینے شخص کے پاس چھڑی ہو تو وہ محض اس چھڑی کے پاس ہونے کی وجہ سے گڑھے وغیرہ میں گرنے سے اور کسی شے کے ساتھ ٹکرانے سے نہیں بچ سکتا وہ مذکورہ چیزوں سے اسی وقت بچ سکے گا جب وہ چھڑی کو استعمال کرے گا یعنی وہ اس چھڑی کو اپنے سامنے زمین پر رکھ رکھ کر زمین کو ٹٹولتا ہوا چلے گا بعینہٖ اسی طرح وہ شخص جس کو منطق کے قواعد یاد ہوں لیکن وہ ان قواعد کا استعمال نہ کرے تو وہ فکری غلطی سے نہیں بچ سکے گا۔ فکری غلطی سے وہ اسی وقت بچ سکے گا جب وہ قواعد منطقیہ کو استعمال کرے گا۔

توضیح نمبر ۳:۔ منطق کی تعریف میں عن الخطأ فی الفکر استعمال کر کے یہ بتایا گیا ہے کہ قوانین منطقیہ کو استعمال کرنا ذہن کو فکری غلطی سے بچاتا ہے نہ کہ اعرابی اور صیغوی غلطی سے کیونکہ اعرابی اور صیغوی غلطی سے علم صرف اور علم نحو بچاتے ہیں نہ کہ علم منطق۔

غرض علم منطق، ''صِیَانَةُ الذِّهْنِ عَنِ الْخَطَأِ فِی الْفِكْرِ''یعنی ذہن کو فکری غلطی سے بچانا۔

موضوع علم منطق، علم منطق کا موضوع معرف وقول شارح اور دلیل وحجت ہے ان دونوں کی وضاحت عنقریب شرح میں آئے گی حکم علم منطق، ایک قول کے مطابق علم منطق کا سیکھنا فرض کفایہ ہے خیال رہے کہ علم منطق کا سیکھنا ان لوگوں پر ضروری ہے جو منطق کے محتاج ہیں اور جو نفوس قدسیہ منطق کے محتاج نہیں ہیں جیسے انبیاء علیہم السلام وغیرہ تو ان پر منطق کا سیکھنا ضروری نہیں ہے۔ مرتبہ علم منطق، علم منطق کے مرتبہ ومقام کا اندازہ حجۃ الاسلام امام غزالی کے قول ''من لم یعرف المنطق فلا ثقة له فی العلوم اصلا'' سے لگایا جاسکتا ہے یعنی امام غزالی فرماتے ہیں کہ جو شخص علم منطق سے اچھی طرح واقف نہ ہو وہ علوم میں قابل وثوق نہیں اور

شیخ ابونصر فارابی نے علم منطق کو رئیس العلوم کہا ہے اس لیے کہ علم منطق صحت وسقم وقوت وضعف میں تمام علوم کا حاکم ہے۔

تدوین علم منطق، منطق ایک فطری مربوط اور مسلسل علم ہے یعنی جب سے انسان ہے تب سے علم منطق ہے اس لیے کہ منطق کا مطلب ہے قواعد وضوابط کی روشنی میں عقلی ولائل کے ساتھ اپنے مقصود کو ثابت کرنا اور ظاہر ہے کہ معمولی سمجھ کا انسان بھی اپنے مقصود کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے لیکن اس علم کا باضابطہ اظہار سب سے پہلے حضرت ادریس علیہ السلام سے ہوا آپ علیہ السلام نے مخالفین حق کو لاجواب اور خاموش کرنے کے لیے اس علم کو بطور معجزہ استعمال فرمایا پھر اس علم کو یونانیوں نے اپنایا یونان کے رئیس حکیم ارسطو نے سکندر ذوالقرنین کے حکم سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ۳۴۲ سال قبل منطق کو کامل طور پر مدون کیا اسی لیے اس کو معلم اول کہا جاتا ہے اس کے بعد ابونصر فارابی نے اس علوم کی مزید توضیح کی اس لیے ابونصر فارابی کو معلم ثانی کہا جاتا ہے اور ابونصر فارابی کی کتب کے ضائع ہو جانے کے بعد شیخ الرئیس بوعلی سینا نے اس علم کو مفصل تحریر فرمایا اس لیے شیخ الرئیس بوعلی سینا کو اس علم کا معلم ثالث کہا جاتا ہے اور اس علم کے معلم رابع صاحب مرقات فضل امام خیرآبادی ہیں۔

صاحب تہذیب المنطق

آپ کا نام مسعود اور لقب سعد الدین ہے والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین ہے۔ دادا کا نام عبداللہ اور لقب برہان الدین ہے، آپ ماہ صفر ۷۲۲ھ میں خراسان کے شہر تفتازان میں پیدا ہوئے۔ آپ کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ آپ ابتداء میں بڑے غبی تھے بلکہ عضد الدین کے حلقہ درس میں آپ سے زیادہ کوئی کند ذہن نہیں تھا مگر محنت اور مطالعہ کتب میں آپ سب سے بڑھ کر تھے، ایک مرتبہ آپ نے خواب میں دیکھا کہ کوئی غیر متعارف شخص آپ سے کہہ رہا ہے سعد اٹھو تفریح کو چلیں، آپ نے اسے جواب دیا، میں تفریح کے لیے پیدا نہیں کیا گیا میں تو انتہائی کوشش کے باوجود کتاب سمجھنے سے قاصر رہتا ہوں، اگر تفریح کو جاؤں گا تو پھر کیا حشر ہوگا، وہ شخص چلا گیا اور کچھ دیر کے بعد پھر آ کر اس نے پہلے والے کلمات دہرائے اور آپ نے اس کو جواب سابق دیا، وہ چلا گیا اور تھوڑی دیر کے بعد پھر آ کر اس نے کہا اٹھو تمہیں حضور ﷺ یاد فرما رہے ہیں، سعد الدین فرماتے ہیں کہ میں اٹھا اور ننگے پاؤں آپ کے ساتھ چل دیا جب میں شہر سے باہر نکلا تو میں نے دیکھا کہ حضور ﷺ اپنے چند احباب کے ساتھ درخت کے نیچے تشریف فرما ہیں، آپ نے مجھے دیکھ کر مسکراتے ہوئے فرمایا: اے سعد ہم نے تم کو بلایا اور تم نہیں آئے، سعد الدین فرماتے ہیں کہ میں نے عرض کی کہ حضور مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ آپ مجھے یاد فرما رہے ہیں، سعد الدین کہتے ہیں کہ اس کے بعد میں نے آپ کی بارگاہ میں اپنی کند ذہنی کی شکایت کی تو آنحضور ﷺ نے فرمایا اے سعد اپنا منہ کھولو جب میں نے اپنا منہ کھولا تو آپ ﷺ نے اپنا لعاب دہن میرے منہ میں ڈالا اور میرے لیے دعا فرما کر کہا کہ جاؤ، سعد الدین کہتے ہیں کہ بیداری کے بعد جب میں حلقہ درس میں حاضر ہوا تو دوران سبق بہت سارے اعتراض کیے ان اعتراضات کے متعلق ساتھیوں نے خیال کیا کہ یہ سب لغو اور فضول ہیں لیکن استاد صاحب سب ماجرہ سمجھ گئے اور فرمایا: ''یا سعد انک الیوم غیرک فیما مضی'' سعد آج تم وہ نہیں ہو جو پہلے تھے۔

تحصیل علوم:۔ آپ نے اپنے زمانے کے نامور اصحاب دانش اساتذہ عضد الدین قطب الدین وغیرہ سے علوم وفنون کا استفادہ کیا اور تحصیل علوم کے بعد جوانی ہی میں آپ کا شمار بڑے بڑے علماء میں ہونے لگا، علامہ کفوی کا بیان ہے آپ جیسا عالم آنکھوں نے کسی اور کو نہیں دیکھا۔

درس وتدریس اور تلامذہ:۔ تحصیل علوم سے فراغت کے بعد فوراً ہی آپ مسند درس پر رونق افروز ہوئے اور سینکڑوں تشنگان علم نے آپ

کے چشمہ فیض سے سیرابی حاصل کی، ان میں سے چند مشہور تلامذہ کے نام یہ ہیں۔

عبدالواسع بن خضر، شیخ شمس الدین محمد بن احمد، ابوالحسن برہان الدین احمد۔

تصانیف:۔آپ کی مشہور تصانیف یہ ہیں۔

(۱) شرح تصریف زنجانی (۲) مطول شرح تلخیص (۳) مختصر المعانی (۴) سعدیہ شرح شمسیہ (۵) شرح عقائد نسفیہ (۶) حاشیہ شرح مختصر الاصول (۷) الارشاد (۸) تہذیب المنطق والکلام (۹) تلویح۔

وفات:۔ علامہ تفتازانی اور علامہ جرجانی دونوں ہم عصر ہیں، لہٰذا دونوں کی چپقلش بھی چلتی رہتی تھی۔ آپس میں بہت سے مناظرے بھی ہوئے، کہا گیا ہے کہ ایک مناظرے میں علامہ تفتازانی نے زک اٹھائی اور اسی صدمے سے علامہ تفتازانی ۷۰ برس کی عمر میں ۲۲ محرم الحرام ۷۹۲ھ پیر کے روز سمرقند میں فوت ہوئے اور وہیں آپ کو دفن کر دیا گیا، لیکن ان کے معتقدین کے اصرار پر جسد خاکی کو ۱۹ جمادی الاولیٰ ۷۹۲ھ بدھ کے روز مقام سرخس میں منتقل کر دیا گیا۔

صاحب شرح تہذیب

آپ کا نام عبداللہ والد کا نام حسین ہے اور نسبت میں یزدی کہلاتے ہیں مسلکاً شیعہ تھے اپنے وقت کے زبردست محقق اور نہایت خوبصورت تھے۔ ۱۰۱۵ھ میں شہر اصبہان میں انتقال ہوا اور اپنی یادگار شرح القواعد، شرح الجالہ، حاشیہ شرح مختصر، حاشیہ بر حاشیہ خطائی اور شرح تہذیب وغیرہ چھوڑیں۔

صاحب شرح ہذا

نام ونسب اور ولادت

استاذ العلماء حضرت علامہ مولانا الحافظ القاری شبیر حسین دامت برکاتہم العالیہ 1974 کو چک نمبر 189 گ ب تپلی تحصیل وضلع ٹوبہ ٹیک سنگھ میں جناب مہر غلام رسول بن محمد علی کے گھر پیدا ہوئے آپ کے والد صاحب لاہور میں محکمہ واسا میں ملازم تھے 1980ء میں آپ کے والد صاحب نے اپنے خاندان کو لاہور بلا لیا کچھ عرصہ شملہ پہاڑی کے قریب کرائے کے مکان میں رہنے کے بعد شیزان فیکٹری کے قریب سالک آباد کالونی مواہڑہ شریف بند روڈ لاہور میں آپ کے والد صاحب نے اپنا مکان بنالیا اور یہاں پر 2003 تک رہائش پذیر رہے بعد ازاں فیروز پور روڈ چونگی امر سدھو کے قریب وینس کالونی میں منتقل ہو گئے آج تک یہیں قیام فرما ہیں۔

ابتدائی تعلیم

آپ نے ناظرہ قرآن پاک اپنے گھر کے قریب مسجد میں مکمل فرمایا ساتھ ہی قریبی گورنمنٹ سکول سے پرائمری کا امتحان اعلیٰ پوزیشن سے پاس کیا پھر دار العلوم صابریہ سراجیہ بکر منڈی لاہور میں درجہ حفظ میں داخل ہو کر صرف گیارہ ماہ کے قلیل عرصہ میں قاری عبد الرحیم صاحب سے حفظ قرآن کی تکمیل کی بعد میں اسی مدرسہ میں قاری ظفر اقبال بھٹہ صاحب سے تجوید کی تعلیم حاصل کی۔ فارسی کی کتابیں بھی اسی مدرسہ میں مولانا محمد حنیف صاحب سے پڑھیں۔

جامعہ نظامیہ میں داخلہ اور درس نظامی کی تکمیل

1993ء میں آپ نے جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور میں درجہ صرف میں داخلہ لیا اور یہیں سے 2000ء میں درس نظامی کی تکمیل فرمائی اور ساتھ ہی الشہادۃ العالیہ تنظیم المدارس کا امتحان پاس کیا دوران تعلیم تقریباً تمام درجوں کے امتحانات میں آپ نے پہلی پوزیشن حاصل کی یہاں تک کہ آپ کے ساتھی طلباء میں یہ بات مشہور ہو گئی کہ پہلی پوزیشن تو حافظ شبیر حسین صاحب ہی لیں گے ہاں دوسری اور تیسری پوزیشن کوئی اور لے سکتا ہے۔ اس کے علاوہ تنظیم المدارس کے امتحانات میں بھی آپ نے پوزیشنیں حاصل کیں دوران تعلیم آپ چھٹی بالکل نہیں کرتے تھے بلکہ اگر موسم بہت زیادہ خراب ہوتا یا بارش ہوتی تو پھر بھی مدرسہ میں پہنچ جاتے تھے۔ آپ کی اس خصوصیت کی بناء پر آپ کے استاد مولانا محمد صدیق ہزاروی صاحب ساتھی طلباء کے سامنے آپ کی مثال پیش فرماتے۔

آپ کے اساتذہ

جامعہ نظامیہ رضویہ میں آپ نے ان اساتذہ سے کسب فیض کیا۔

(۱) مفتی اعظم پاکستان مفتی عبدالقیوم ہزاروی علیہ الرحمہ

(۲) شرف ملت علامہ عبدالحکیم شرف قادری علیہ الرحمہ

(۳) رئیس المحققین علامہ محمد رشید نقشبندی علیہ الرحمہ

(۴) استاذ الاساتذہ علامہ مفتی گل احمد عتیقی دامت برکاتہم العالیہ

(۵) شیخ الحدیث علامہ محمد صدیق ہزاروی دامت برکاتہم العالیہ

(۶) جانشین شرف ملت علامہ ڈاکٹر ممتاز احمد سدیدی ازہری دامت برکاتہم العالیہ

(۷) شارح کتب درس نظامی علامہ مفتی یار محمد خان دامت برکاتہم العالیہ

(۸) رئیس المحققین استاذ الاساتذہ شیخ الحدیث حافظ عبدالستار سعیدی صاحب دامت برکاتہم العالیہ،

(۹) امیر المجاہدین امام الصرف علامہ خادم حسین رضوی صاحب دامت برکاتہم العالیہ

تدریس

آپ نے دوران تعلیم ہی اپنے گھر پر درس نظامی کی ابتدائی کتابوں کی تدریس کا آغاز فرما دیا تھا اور کئی طلباء آپ کے پاس گھر میں تعلیم حاصل کرنے کے لیے آتے تھے جامعہ نظامیہ رضویہ سے فراغت کے بعد مفتی عبدالقیوم ہزاروی رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کو جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور میں تدریس کا حکم فرمایا لیکن جامعہ صابریہ سراجیہ کی انتظامیہ نے اصرار کیا کہ آپ ہمارے پاس تدریس فرمائیں تو مفتی عبدالقیوم ہزاروی رحمۃ اللہ علیہ کی اجازت سے آپ نے جامعہ صابریہ سراجیہ بکر منڈی لاہور میں تدریس کا آغاز فرمایا اور عرصہ تین سال تک درس نظامی کی تدریس فرمائی پھر شیخ الحدیث علامہ عبدالستار سعیدی کے حکم پر جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور میں درس نظامی کے ابتدائی درجوں میں تدریس فرمائی اس کے بعد سات سال جامعہ مرتضائیہ قلعہ شریف شرقپور شریف میں اور ایک سال دار العلوم انجمن نعمانیہ اندرون ٹیکسالی گیٹ تشنگان علم کو سیراب فرمایا اس کے علاوہ بھی آپ نے چند مدارس میں تدریس فرمائی۔ اور آج کل جامعہ حضرت میاں صاحب بمقام دربار شریف اعلیٰ حضرت شیر ربانی شرقپور شریف میں علم کا نور پھیلا رہے ہیں۔ آپ کا انداز تدریس اتنا عام فہم ہے کہ مشکل سے مشکل سبق بھی آپ بڑی آسانی سے طلباء کو سمجھا دیتے ہیں یہی وجہ ہے کہ جو طالب علم ایک دفعہ آپ سے سبق پڑھ لیتا ہے وہ آپ کا گرویدہ ہو جاتا ہے۔ اکثر طلباء کو اپنے اساتذہ سے شکوہ ہوتا ہے کہ ہمیں سبق سمجھ نہیں آیا لیکن آپ کے پاس پڑھنے والے طالب علم نے

کبھی ایسی شکایت نہیں کی صرف شاگرد ہی نہیں بلکہ آپ کے اساتذہ بھی آپ کی تدریسی صلاحیتوں کو سراہتے نظر آتے ہیں چنانچہ آپ کے استاذ حافظ عبدالستار سعیدی دامت برکاتہم العالیہ نے جب آپ کو تدریس کے لیے جامعہ مرتضائیہ قلعہ شریف بھیجا تو وہاں کے ناظم مولانا خلیل احمد مرتضائی سے یہ فرمایا کہ آپ نے اپنے اساتذہ کی میٹنگ میں بتانا ہے کہ آپ کے پاس وہ استاذ صاحب تشریف لائے ہیں جس کے بارے میں کبھی کسی طالب علم نے سبق سمجھ نہ آنے کی شکایت نہیں کی اسی طرح جب آپ نے جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور میں تدریس کا آغاز فرمایا تو قبلہ حافظ صاحب دامت برکاتہم العالیہ نے اسمبلی میں آپ کے بارے میں فرمایا کہ علامہ شبیر حسین صاحب ہیں تو بڑی کلاسوں کے استاذ لیکن ہم ان کو ابتدائی کلاسوں کے اسباق اس لیے دے رہے ہیں تاکہ ابتدائی کلاسوں کے طلباء کی بنیاد مضبوط ہو جائے نیز حضرت علامہ گل احمد عتیقی صاحب جو آپ کے استاذ ہیں انھیں جب اطلاع ملی کہ آپ جامعہ نظامیہ میں تدریس فرما رہے ہیں تو آپ نے اپنے بھانجے کو آپ کے پاس پڑھنے کے لیے بھیجا اور ایک تعریفی خط بھی اپنے بھانجے کے ذریعہ آپ کو ارسال فرمایا۔

تصانیف

جس طرح آپ نے تعلیم کے دوران اپنے گھر پر تدریس شروع فرمادی تھی اسی طرح آپ نے زمانہ طالب علمی میں ہی تصنیف وتالیف کا سلسلہ بھی شروع فرمادیا تھا جو کہ تاحال جاری ہے۔

مطبوعہ کتابوں کے نام درج ذیل ہیں

(۱) البیان المدلل فی حل مانی المطول اردو
(۲) افادات شبیری اردو شرح مقامات حریری
(۳) شبیری انتخاب جلالین ومشکوٰۃ (ترجمہ)
(۴) تنویر التھذیب اردو شرح شرح التھذیب (کتاب ہذا)

اور غیر مطبوعہ کتابوں کے نام یہ ہیں:

(۱) سراج النحو شرح ہدایۃ النحو۔
(۲) سراج العوامل اردو شرح شرح مأیۃ عامل
(۳) التوضیح النامی اردو شرح شرح جامی
(۴) مشکوٰۃ الحواشی اردو شرح سراجی
(۵) تحفۂ حبیبیہ اردو شرح مناظرہ رشیدیہ
(۶) تنویر القطبی اردو شرح قطبی
(۷) نور المصباح اردو شرح نور الایضاح
(۸) مشکوٰۃ اردو شرح مرقاۃ (منطق)

فتویٰ نویسی

آپ جامعہ حضرت میاں صاحب میں تدریس کے ساتھ ساتھ وہاں پر آنے والے شرعی مسائل کے جوابات بھی فتاویٰ کی صورت میں لکھواتے ہیں اس کے علاوہ کئی آئمہ مساجد اور عام لوگ بھی آپ سے فون پر یا بالمشافہ شرعی مسائل میں رہنمائی حاصل کرتے رہتے ہیں جن میں راقم الحروف محمد صابر فریدی بھی شامل ہے۔

خطابت

اللہ تعالیٰ نے حضرت مصنف کو اور بہت سی خوبیوں کے ساتھ ذوقِ خطابت کی خوبی سے بھی نوازا ہے۔آپ کے خطابات نہایت علمی ہونے کے باوجود عام فہم ہوتے ہیں جن میں عقیدت ومحبت کے ساتھ ساتھ اصلاح اعمال کا پہلو بھی نمایاں ہوتا ہے اس کے علاوہ آپ کو درس قرآن وحدیث وفقہ پر بھی عبور حاصل ہے وقتاً فوقتاً آپ کے دروس وخطابات کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔جن مساجد میں آپ نے جمعہ شریف کے خطابات ارشاد فرمائے ان میں سے چند یہ ہیں۔ (۱) شیریں والی مسجد،فوجی گاڑیاں سٹاپ نزد شیزان فیکٹری لاہور (۲) جامع مسجد غوثیہ،رب رب کالونی 60 فٹ روڈ لاہور۔(۳) جامع مسجد رضویہ شیرا کوٹ لاہور (۴) جامع مسجد محلہ حاجی پورہ شرقپور شریف مذکورہ مساجد میں آپ نے دروس قرآن وحدیث وفقہ بھی ارشاد فرمائے ان مساجد میں آپ نے ایک ایک ماہ کے دروس ارشاد فرمائے۔
(۱) بابا تھے والی مسجد کوٹ لکھپت (۲) شیخوپورہ کی جامع مسجد۔

تلامذہ

آپ سے کثیر طلباء نے علم دینی حاصل کیا جو کہ مختلف شعبوں میں خدمت دین متین میں مصروف ہیں چند شاگردوں کے نام یہ ہیں:

(۱) صاحبزادہ مولانا سید غلام نظام الدین آستانہ عالیہ مہرہ آباد شریف۔
(۲) مولانا عبدالجبار،مدرس جامعہ امام العلوم،کروڑ پکا۔
(۳) مولانا محمد علی،مدرس جامعہ محمدیہ سیفیہ حسن القرآن ریحان شریف
(۴) مولانا مہر مہدی حسن مدرس جامعہ محمدیہ سیفیہ حسن القرآن ریحان شریف
(۵) مولانا نظر حسین مدرس جامعہ محمدیہ سیفیہ حسن القرآن ریحان شریف
(۶) مولانا محمد ساجد عطاری مدرس جامعۃ المدینہ سبزہ زار لاہور
(۷) قاری محمد صابر فریدی،امام وخطیب جامع مسجد بابا تھے والی کوٹ لکھپت
(۸) مولانا قاری بابر شہزاد،امام وخطیب دربار حجرے والا شرقپور شریف محلہ حاجی پورہ
(۹) مولانا حافظ محمد زاہد مدرس جامعہ رضویہ شیخوپورہ
(۱۰) صاحبزادہ مولانا مسعود الرحمٰن سابق مدرس جامعہ اسلامیہ لاہور
(۱۱) مولانا محمد اجمل بانی مکتبہ اعلیٰ حضرت لاہور خطیب جامع مسجد جنازگاہ مزنگ لاہور
(۱۲) صاحبزادہ مولانا حافظ مستفیض شیر محمد آستانہ عالیہ شرقپور شریف
(۱۳) صاحبزادہ میاں محمد صالح آستانہ عالیہ شرقپور شریف

متن : بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

اَلۡحَمۡدُ لِلّٰهِ الَّذِیۡ هَدَانَا سَوَاءَ الطَّرِيۡقِ وَ جَعَلَ لَنَا التَّوۡفِيۡقَ خَيۡرَ رَفِيۡقٍ

ترجمہ:۔ اللہ کے نام سے شروع جو بڑا مہربان نہایت رحم والا: تمام تعریفیں خاص ہیں اس اللہ کے لیے جس نے ہمیں ہدایت دی سیدھے راستے کی اور بنایا توفیق کو ہمارے لیے بہترین ساتھی۔

عبارت شرح : بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ. قَوۡلُهٗ اَلۡحَمۡدُ لِلّٰهِ اِفۡتَتَحَ كِتَابَهٗ بِحَمۡدِ اللّٰهِ بَعۡدَ التَّسۡمِيَةِ اِتِّبَاعًا بِخَيۡرِ الۡكَلَامِ وَ اِقۡتِدَآءً بِحَدِيۡثِ خَيۡرِ الۡاَنَامِ عَلَيۡهِ وَ عَلٰى اٰلِهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ فَاِنۡ قُلۡتَ حَدِيۡثُ الۡاِبۡتِدَآءِ مَرۡوِیٌّ فِیۡ كُلٍّ مِنَ التَّسۡمِيَةِ وَالتَّحۡمِيۡدِ فَكَيۡفَ التَّوۡفِيۡقُ قُلۡتُ الۡاِبۡتِدَاءُ فِیۡ حَدِيۡثِ التَّسۡمِيَةِ مَحۡمُوۡلٌ عَلَى الۡحَقِيۡقِیِّ وَ فِیۡ حَدِيۡثِ التَّحۡمِيۡدِ عَلَى الۡاِضَافِیِّ اَوۡ عَلَى الۡعُرۡفِیِّ اَوۡ فِیۡ كِلَيۡهِمَا عَلَى الۡعُرۡفِیِّ.

ترجمہ: اللہ کے نام سے شروع جو بڑا مہربان نہایت رحم والا۔ ماتن نے اپنی کتاب (تہذیب) کو شروع کیا ہے تسمیہ کے بعد اللہ تعالیٰ کی حمد کے ساتھ بہترین کلام (قرآن مجید) کی اتباع کرتے ہوئے اور مخلوق میں سے بہترین ذات (نبی کریم ﷺ) کی حدیث کی پیروی کرتے ہوئے آپ ﷺ اور آپ کی آل پر رحمت کاملہ اور سلامتی نازل ہو پس اگر تو اعتراض کرے کہ ابتداء کی حدیث مروی ہے تسمیہ اور تحمید میں سے ہر ایک کے بارے میں لہٰذا کس طرح موافقت ہوگی (دونوں کے درمیان) تو میں جواب دوں گا کہ ابتداء تسمیہ کی حدیث میں محمول ہے ابتدائے حقیقی پر اور تحمید کی حدیث میں ابتدائے اضافی پر یا ابتدائے عرفی پر یا دونوں میں ابتدائے عرفی پر محمول ہے۔

تشریح: سوال: قولہٗ کی ضمیر غائب کا مرجع کیا ہے؟

جواب: ضمیر غائب کا مرجع قائل ہے جو پہلے معناً مذکور ہے وہ اس طرح کہ لفظ قول مصدر ہے اور تمام مصادر اعراض کے قبیل سے ہیں اور عرض خود بخود قائم نہیں ہوتی بلکہ اپنے قیام میں محل کی محتاج ہوتی ہے اور قول کا محل قائل ہوتا ہے پس جب قول مذکور ہے تو قائل بھی مذکور ہے قول کے ضمن میں اور یہی قائل ضمیر غائب کا مرجع ہے۔

"قَوۡلُهٗ: اِفۡتَتَحَ كِتَابَهٗ... الخ "اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے سوال کی تقریر یہ ہے کہ ماتن علامہ سعد الدین تفتازانی نے اپنی کتاب تہذیب کا آغاز بسم اللہ کے بعد اللہ تعالیٰ کی حمد کے ساتھ کیوں کیا ہے؟

تقریر جواب: جواب کی تقریر یہ ہے کہ ماتن نے اپنی کتاب کا آغاز بسم اللہ کے بعد اللہ تعالیٰ کی حمد سے فرما کر تین چیزوں کی اتباع کی ہے (۱) خیر الکلام یعنی قرآن مجید کی اتباع کی ہے کیونکہ قرآن مجید کا آغاز موجودہ ترتیب کے مطابق بسم اللہ کے بعد اللہ تعالیٰ کی حمد کے ساتھ ہے اگرچہ ترتیب نزولی میں بسم اللہ کے بعد "اِقۡرَاۡ بِاسۡمِ رَبِّكَ الَّذِیۡ خَلَقَ" ہے (۲) خیر الانام حضور ﷺ کے فرمان کی اتباع کی ہے اس لیے کہ حضور ﷺ نے فرمایا "كُلُّ اَمۡرٍ ذِیۡ بَالٍ لَمۡ يُبۡدَاۡ فِيۡهِ بِبِسۡمِ اللّٰهِ فَهُوَ اَبۡتَرُ" ہر وہ ذیشان کام کہ جس کا آغاز بسم اللہ کے ساتھ نہ کیا جائے وہ بے نام ونشان اور ہر خیر و برکت سے خالی ہوتا ہے۔ اور حضور

ﷺ کا یہ فرمان بھی ہے "کُلُّ اَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَمْ یُبْدَأْ فِیْهِ بِحَمْدِ اللّٰهِ فَهُوَ اَقْطَعُ" ہر وہ ذیشان کام جس کا آغاز اللہ تعالیٰ کی حمد کے ساتھ نہ کیا جائے وہ نامکمل ہوتا ہے۔ (۳) ماتن نے بسم اللہ کے بعد اللہ تعالیٰ کی حمد کے ساتھ اپنی کتاب کا آغاز فرما کر سلف صالحین کے طریقے کی پیروی کی ہے کیونکہ ماتن سے پہلے جو بزرگ گزرے ہیں وہ بھی اپنی کتابوں کا آغاز بسم اللہ کے بعد اللہ تعالیٰ کی حمد کے ساتھ کرتے رہے۔

فائدہ: عبارت میں جو "اِتِّبَاعًا" اور "اِقْتِدَاءً" ہے یہ مفعول لہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہیں اور جس فعل کے یہ مفعول لہ ہیں وہ "اِفْتَتَحَ" ہے۔ "قَوْلُهُ فَاِنْ قُلْتَ ...الخ" اس عبارت سے شارح کی غرض اس مقام پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کو ذکر کرنا ہے۔ تقریر اعتراض: اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ کسی بھی ذیشان چیز کا آغاز کرنے کے بارے میں دو حدیثیں مروی ہیں ایک تسمیہ والی حدیث اور ایک تحمید والی حدیث جیسا کہ پہلے دونوں حدیثیں ذکر کی گئی ہیں ان دونوں حدیثوں پر عمل کرنا ممکن نہیں کیونکہ جب کسی ذیشان کام کا آغاز بسم اللہ سے کیا جائے گا تو اس ذیشان کام کا آغاز حمد سے نہیں ہوسکتا اور جب کسی ذیشان کام کا آغاز حمد سے کیا جائے گا تو اس ذیشان کام کا آغاز بسم اللہ سے نہیں ہو سکے گا۔ کیونکہ کسی بھی کام کا آغاز تو صرف ایک ہی چیز سے ہوسکتا ہے لہٰذا مذکورہ دونوں حدیثوں کے درمیان تعارض ہو گیا اور قاعدہ ہے "اِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا" جب دو حدیثوں میں تعارض واقع ہو جائے تو وہ دونوں ساقط ہو جاتی ہیں یعنی قابل عمل نہیں رہتی ہیں پس جب یہ دونوں حدیثیں ساقط ہو گئیں اور قابل عمل نہ رہیں تو آپ کا یہ کہنا درست نہ رہا کہ ماتن نے اپنی کتاب کا آغاز بسم اللہ کے بعد اللہ تعالیٰ کی حمد سے فرما کر حدیث شریف کی اقتداء کی ہے کیونکہ حدیث کی اقتداء تو تب ہوتی جب یہ دونوں حدیثیں قابل عمل ہوتیں۔ "قَوْلُهُ قُلْتُ" اس عبارت سے شارح کی غرض اعتراض مذکور کا جواب دینا ہے لیکن جواب سے پہلے دو تمہیدی مقدموں کا سمجھنا ضروری ہے۔ (مقدمہ اولیٰ) ابتداء کی تین قسمیں ہیں (نمبر ۱) ابتداء حقیقی۔ (نمبر ۲) ابتداء اضافی (نمبر ۳) ابتداء عرفی۔

تعریف ابتدائے حقیقی:۔ ابتدائے حقیقی کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کو تمام چیزوں پر مقدم کرنا جیسے ایک کا عدد تمام اعداد پر مقدم ہوتا ہے اور جیسے بسم اللہ پوری کتاب پر مقدم ہے۔

تعریف ابتدائے اضافی: ابتدائے اضافی کی دو تعریفیں کی گئی ہیں۔ نمبر ۱۔ کسی چیز کا بعض چیزوں سے مقدم ہونا نہ کہ تمام چیزوں سے جیسے دو کا عدد کہ یہ تین کے عدد سے مقدم ہے اور جیسے کتاب میں مذکور الحمد للہ کہ یہ کتاب کے مقصود سے مقدم ہے۔ نمبر ۲۔ کسی چیز کا فی الجملہ مقدم و سابق ہونا خواہ تمام چیزوں سے مقدم ہو یا صرف بعض چیزوں سے مقدم ہو۔ ابتدائے اضافی کی پہلی تعریف کے مطابق ابتدائے حقیقی اور ابتدائے اضافی کے درمیان تباین کی نسبت ہوگی اور ابتدائے اضافی کی دوسری تعریف کے مطابق ابتدائے حقیقی اور ابتدائے اضافی کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی یعنی جہاں ابتدائے حقیقی ہوگی وہاں ابتدائے اضافی تو ضرور ہوگی لیکن جہاں ابتدائے اضافی ہوگی وہاں حقیقی کا ہونا ضروری نہیں۔

تعریف ابتدائے عرفی: ابتدائے عرفی اس ابتداء کو کہتے ہیں جو مقصود سے مقدم ہو جیسے کتاب کے شروع میں بسم اللہ اور الحمد للہ کا ذکر ہے

کیونکہ مقصود تو مسائل کو ذکر کرنا ہے بسم اللہ اور الحمد للہ کا ذکر تو برکت حاصل کرنے کے لیے ہے اور اللہ تعالیٰ نے ماتن کو جو کتاب لکھنے کی توفیق عطا کی ہے اس نعمت کا شکر ادا کرنے کے لیے ہے۔ مقدمہ ثانیہ "اِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا" یہ قاعدہ اس وقت جاری ہوتا ہے جب دونوں حدیثوں کے درمیان تطبیق ممکن نہ ہو اور جب دونوں حدیثوں کے درمیان تطبیق ممکن ہو تو یہ قاعدہ جاری نہیں ہوتا بلکہ حدیثیں قابل عمل ہوتی ہیں۔ ان دونوں تمہیدی مقدموں کے بعد سوال مذکورہ بالا کا جواب یہ ہے کہ ابتداء کے متعلق حدیثیں دو ہیں اور ابتداء کی قسمیں تین ہیں اور ان کے درمیان تطبیق یوں دی گئی ہے کہ بسم اللہ والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے حقیقی ہے اور حمد والی حدیث میں ابتداء سے ابتدائے اضافی مراد ہے یا پھر بسم اللہ والی حدیث میں ابتداء سے ابتدائے حقیقی مراد ہے اور حمد والی حدیث میں ابتداء سے ابتدائے عرفی مراد ہے یا پھر دونوں حدیثوں میں ابتداء سے ابتدائے عرفی مراد ہے پس جب یہ دونوں حدیثیں قابل عمل ہوئیں تو شارح کا یہ کہنا درست ہو گیا کہ ماتن نے اپنی کتاب کا آغاز بسم اللہ کے بعد اللہ تعالیٰ کی حمد سے فرما کر حدیث خیر الانام علیہ السلام کی اقتداء کی ہے۔

فائدہ اولیٰ: جب دونوں حدیثوں میں ابتداء سے مراد ابتدائے عرفی لی جائے تو یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ جب دونوں حدیثوں میں ابتداء سے ابتداء عرفی مراد ہے تو پھر بسم اللہ کو حمد پر مقدم کیوں کیا گیا؟ تقریر جواب: جواب کی تقریر یہ ہے کہ بسم اللہ ذکر کر کے ماتن نے اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ برکت حاصل کی ہے اور الحمد للہ کا ذکر کر کے ماتن نے اللہ تعالیٰ کی صفت سے برکت حاصل کی ہے اور اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ ذات صفت پر مقدم ہوتی ہے اور چونکہ بسم اللہ میں ذات کا ذکر ہے اور الحمد للہ میں صفت کا ذکر مقصود ہے اس لیے بسم اللہ کو حمد پر مقدم کیا گیا ہے۔

فائدہ ثانیہ: اس مقام پر ایک اور بھی اعتراض کیا جاتا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے بسم اللہ اور حمد والی حدیثوں میں تطبیق دینے کے لیے بسم اللہ والی حدیث کو ابتدائے حقیقی پر محمول کیا ہے اور حمد والی حدیث کو ابتدائے اضافی یا ابتدائے عرفی پر محمول کیا ہے اگر آپ اس کا الٹ کر دیتے یعنی حمد والی حدیث میں ابتداء کو ابتدائے حقیقی اور بسم اللہ والی حدیث میں ابتداء کو ابتدائے اضافی یا ابتدائے عرفی پر محمول کر لیتے تو تب بھی دونوں حدیثوں میں تطبیق ہو جاتی تھی۔ آپ نے ایسا کیوں نہیں کیا؟ جواب کی تقریر یہ ہے کہ تسمیہ سے مقصود اسم ذات کا ذکر کرنا اور اس سے برکت حاصل کرنا اور اس سے مدد چاہنا ہے اور تحمید سے مقصود جمیع محامد کے اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص ہونے کا بیان کرنا ہے اور اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ ذات مقدم ہوتی ہے اور اس کے لیے صفات کو ثابت کرنا مؤخر ہوتا ہے پس اسی وجہ سے بسم اللہ والی حدیث کو ابتدائے حقیقی پر محمول کیا گیا ہے اور حمد والی حدیث کو ابتدائے اضافی یا ابتدائے عرفی پر محمول کیا گیا ہے اور اس کا الٹ نہیں کیا گیا۔

عبارت شرح "وَالْحَمْدُ هُوَ الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلٰى جَمِيْلِ الْاِخْتِيَارِيِّ نِعْمَةً كَانَ اَوْ غَيْرَهَا وَاللّٰهُ عَلَمٌ عَلَى الْاَصَحِّ لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُوْدِ الْمُسْتَجْمِعِ لِجَمِيْعِ صِفَاتِ الْكَمَالِيَّةِ وَلِدَلَالَتِهٖ عَلٰى هٰذَا الْاِسْتِجْمَاعِ صَارَ الْكَلَامُ فِيْ قُوَّةِ اَنْ يُّقَالَ الْحَمْدُ مُطْلَقًا مُنْحَصِرٌ فِيْ حَقِّ مَنْ هُوَ مُسْتَجْمِعٌ لِجَمِيْعِ صِفَاتِ الْكَمَالِ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذٰلِكَ فَكَانَ كَدَعْوَى

الشَّیْءِ بِبَیِّنَةٍ وَّ بُرْھَانٍ وَّلَا یَخْفٰی لُطْفُهٗ"۔

ترجمہ: اور حمد وہ تعریف کرنا ہے زبان کے ساتھ اختیاری خوبی پر برابر ہے کہ وہ نعمت کے عوض ہو یا غیر نعمت کے عوض اور (لفظ) اللہ اصح قول کے مطابق علم ہے ایسی ذات معین کا جو واجب الوجود ہے اور تمام صفات کمالیہ کو جامع ہے اور (لفظ) اللہ کے اس جامعیت پر دلالت کرنے کی وجہ سے یہ کلام (الحمد للہ) ہوگئی اس قوت میں کہ کہا جائے کہ مطلقا حمد منحصر ہے اس ذات کے حق میں جو تمام صفات کمالیہ کو جامع ہے اس حیثیت سے کہ وہ اس طرح (مستجمع) ہے پس ہوگیا یہ جملہ (الحمد للہ) شے کے اس دعویٰ کی طرح جو بینہ اور دلیل کے ساتھ ہوتا ہے اور اس کی عمدگی مخفی نہیں ہے۔

تشریح: قولہٗ "وَالْحَمْدُ ھُوَ الثَّنَاءُ... الخ "اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے لفظ الحمد کی وضاحت کرنا ہے چنانچہ حمد کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ حمد کا معنی ہے محمود کی اختیاری خوبی پر زبان کے ساتھ تعریف کرنا خواہ وہ نعمت کے عوض ہو یا غیر نعمت کے عوض ہو۔

فائدہ: حمد کی تعریف پر وارد ہونے والے کچھ اعتراضات اور ان کے جوابات

اعتراض اول: شارح کی بیان کردہ حمد کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے اور اس کے جامع نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اس حمد پر صادق نہیں آتی جو حمد خود اللہ تعالیٰ نے اپنی کی ہے اور حمد کی اس تعریف کے اللہ کی حمد پر صادق نہ آنے کی وجہ یہ ہے کہ حمد کی تعریف میں لسان کا کلمہ موجود ہے اور لسان زبان کو کہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ زبان سے پاک ہے؟

جواب: اس سوال کے دو جواب ہیں پہلا جواب تو یہ ہے کہ شارح نے جو حمد کی تعریف کی ہے یہ مطلق حمد کی تعریف نہیں ہے بلکہ یہ مخلوق کی حمد کی تعریف ہے لہٰذا اگر یہ حمد خالق پر صادق نہیں آتی تو کوئی حرج نہیں ہے اور اس سوال کا دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ تعریف تو مطلق حمد کی ہے خواہ حمد خالق ہو یا مخلوق ہو لیکن حمد کی تعریف میں جو لسان کا کلمہ ہے اس سے مراد مخصوص گوشت کا لوتھڑا نہیں ہے بلکہ اس سے مراد مطلقاً مبدأ تعبیر ہے اب یہ مبدأ تعبیر مخلوق کے حق میں مخصوص گوشت کا لوتھڑا ہے جس کو ہم زبان کہتے ہیں اور خالق کے حق میں اس کی شان کے مطابق ہے۔

اعتراض ثانی: شارح کی بیان کردہ حمد کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ یہ تعریف استہزاء اور مذاق پر بھی صادق آتی ہے مثلاً کوئی شخص عالم نہ ہو اور اس کا مذاق اڑانے کے لیے کہا جائے کہ علامہ صاحب ادھر آؤ یہاں اختیاری خوبی پر زبان کے ساتھ اچھے کلمات کی نسبت کی گئی ہے لیکن اس کے باوجود یہ حمد نہیں ہے بلکہ تمسخر اور مذاق ہے۔؟

جواب: حمد کی تعریف میں "عَلٰی قَصْدِ التَّعْظِیْمِ" کی قید بھی معتبر ہے پس اب حمد کی تعریف یوں ہوگی "ھُوَ الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلٰی قَصْدِ التَّعْظِیْمِ عَلَی الْوَصْفِ الْجَمِیْلِ الْاِخْتِیَارِیِّ نِعْمَةً کَانَ اَوْ غَیْرَھَا "اور چونکہ تمسخر اور استہزاء میں تعظیم کا ارادہ نہیں ہوتا بلکہ توہین کا ارادہ ہوتا ہے لہٰذا یہ حمد کی تعریف میں داخل نہیں ہے اور تعریف دخول غیر سے مانع ہے۔

اعتراض ثالث: اعتراض سے پہلے ایک تمہید کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ "کُلُّ اَمْرٍ اِخْتِیَارِیٍّ مَسْبُوْقٌ بِالْاِرَادَةِ وَ کُلُّ مَسْبُوْقٍ

بِالْاِرَادَۃِ حَادِثٌ ''پس نتیجہ آئے گا''کُلُّ اَمْرٍ اِخْتِیَارِیٍّ حَادِثٌ ''یعنی ہر امر اختیاری سے پہلے ارادہ کا ہونا ضروری ہے اور ہر وہ امر جس سے پہلے ارادہ ہو وہ حادث ہوتا ہے پس نتیجہ نکلا ہر امر اختیاری حادث ہوتا ہے اور یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اسی طرح اس کی صفات بھی قدیم ہیں۔اس تمہید کے بعد اعتراض یہ ہے کہ شارح کی بیان کردہ حمد کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے اور اس کے جامع نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ تعریف اس حمد پر صادق نہیں آتی جو اللہ کی حمد اس کی صفات کے ذریعے کی جاتی ہے کیونکہ حمد کی تعریف میں جمیل اختیاری کی قید ہے یعنی حمد وہ ہوتی ہے جو اختیاری خوبی پر کی جائے اور جو چیز اختیاری ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے جیسا کہ تمہید سے معلوم ہو چکا ہے پس اگر اللہ کی صفات کو اختیاری مانا جائے تو صفات باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا حالانکہ وہ قدیم ہیں جیسا کہ تمہید سے معلوم ہوا پس جب حمد کی یہ تعریف صفاتِ باری پر صادق نہ آئی تو یہ اپنے افراد کو جامع نہ ہوئی؟

جواب: حمد کی تعریف میں جو اختیاری کا کلمہ ہے اس سے مراد ''مَا لَا یَکُوْنُ بِاخْتِیَارِ الْغَیْرِ'' ہے یعنی وہ امر جو غیر کے اختیار اور ارادہ سے نہ ہو اور اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جو صفات ہیں وہ بھی غیر کے اختیار اور ارادے سے نہیں ہیں لہٰذا تعریف اپنے افراد کو جامع ہوئی۔

فائدہ: اس موقع پر مصنفین مدح اور شکر کی تعریف بھی کرتے ہیں اور ان تینوں یعنی مدح، شکر اور حمد کے درمیان نسبتوں کو بھی بیان کرتے ہیں تاکہ ان تینوں کی اچھی طرح وضاحت ہو جائے حمد کی تعریف تو گزر چکی ہے اور مدح اور شکر کی تعریف ذکر کی جاتی ہے۔

تعریفِ مدح:

''هُوَ الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلَى الْوَصْفِ الْجَمِيْلِ اِخْتِيَارِيًّا كَانَ اَوْ غَيْرَ اِخْتِيَارِيٍّ نِعْمَةً كَانَ اَوْ غَيْرَهَا ''یعنی کسی کی اچھی خوبی پر زبان کے ساتھ تعظیم کے ارادے سے اس کی تعریف کرنا خواہ وہ خوبی اختیاری ہو یا غیر اختیاری ہو اور نعمت کے مقابلے میں ہو یا غیر نعمت کے مقابلے میں۔

تعریف شکر:

''اَلشُّكْرُ هُوَ فِعْلٌ يُنْبِئُ عَنْ تَعْظِيْمِ الْمُنْعِمِ لِكَوْنِهٖ مُنْعِمًا سَوَآءٌ كَانَ بِاللِّسَانِ اَوْ بِالْاَرْكَانِ اَوْ بِالْجَنَانِ ''یعنی شکر اس فعل کو کہتے ہیں جو منعم کی تعظیم کی خبر دے اس کے منعم ہونے کی وجہ سے برابر ہے کہ وہ تعظیم زبان کے ساتھ ہو یا دل کے ساتھ یا دیگر جوارح واعضاء کے ساتھ ہو۔

حمد اور مدح کے درمیان نسبت

ان دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ان میں سے حمد خاص مطلق ہے اور مدح عام مطلق ہے پس جہاں حمد پائی جائے گی وہاں مدح ضرور پائی جائے گی لیکن جہاں مدح پائی جائے وہاں حمد کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

مادہ اجتماعی کی مثال ''زَيْدٌ عَالِمٌ '' یہاں حمد بھی ہے اور مدح بھی کیونکہ یہاں زید کے وصف علم پر اس کی تعریف کی گئی ہے اور یہ وصف

جمیل بھی ہے اور اختیاری بھی ہے کیونکہ علم حاصل کرنا زید کے اختیار میں ہے اور مادہ افتراقی کی مثال "مَدَحْتُ اللُّؤْلُؤَ عَلٰی صِفَائِہٖ" میں نے موتی کی تعریف کی اس کی خوبصورتی اور صفائی پر۔ یہاں مدح تو ہے لیکن حمد نہیں کیونکہ موتی کی خوبصورتی اور صفائی موتی کے اختیار میں نہیں ہے اور حمد وہاں ہوتی ہے جہاں وصف موصوف کے اختیار میں ہو۔

حمد اور شکر میں نسبت:

ان دونوں کے درمیان باعتبار مفہوم کے نسبت سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن نشین فرمالیں کہ حمد اور شکر کا ایک مورد ہے اور ایک متعلق بفتح لام ہے مورد سے مراد حمد اور شکر کے صادر ہونے کا محل اور جگہ ہے یعنی وہ عضو جس سے ان کا صدور ہوتا ہے حمد کا محل صدور صرف زبان ہے اور شکر کا محل صدور زبان، دل اور دیگر اعضاء ہیں اور متعلق سے مراد وہ چیز ہے جس کے مقابلے میں حمد اور شکر واقع ہوتے ہیں یعنی حمد میں محمود علیہ متعلق ہوتا ہے اور شکر میں مشکور علیہ متعلق ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ حمد اور شکر کے درمیان باعتبار مورد کے عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے ان میں حمد خاص مطلق ہے کیونکہ اس کا مورد صرف زبان ہے اور شکر عام مطلق ہے کیونکہ اس کا مورد تین چیزیں ہیں زبان، دل اور دیگر اعضاء اور اسی طرح ان دونوں کے درمیان باعتبار متعلق کے بھی عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے لیکن ان میں حمد عام مطلق ہے کیونکہ یہ کبھی نعمت کے مقابلے میں ہوتی ہے اور کبھی نعمت کے مقابلے میں نہیں ہوتی اور شکر خاص مطلق ہے کیونکہ وہ ہمیشہ نعمت کے مقابلے میں ہوتا ہے اب سمجھیں کہ حمد اور شکر کے درمیان باعتبار مفہوم کے عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے جہاں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے وہاں تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی۔ مادہ اجتماعی کی مثال مثلاً زید نے عمرو کو کھانا کھلایا اور عمرو نے کہا زید بہت سخی آدمی ہے یہاں حمد بھی ہے اور شکر بھی ہے کیونکہ یہ تعریف زبان کے ساتھ کی گئی ہے اور نعمت کے مقابلے میں کی گئی ہے۔ اس مادہ افتراقی کی مثال جہاں حمد ہو اور شکر نہ ہو جیسے کسی شخص نے زید عالم کہا جب کہ زید نے کوئی نعمت نہ دی ہو یہاں حمد تو ہے شکر نہیں کیونکہ شکر نعمت کے مقابلے میں ہوتا ہے یہاں زید نے کوئی نعمت نہیں دی ہے۔ اور اس مادہ افتراقی کی مثال جہاں شکر ہو اور حمد نہ ہو۔ مثلاً زید نے عمرو کو تحفہ میں کتاب دی اور عمرو نے احتراماً کھڑے ہو کر ہاتھ باندھ لیے یا دل سے اس کو اچھا سمجھا۔ یہاں شکر تو ہے لیکن حمد نہیں کیونکہ حمد کے لیے زبان سے تعریف کرنا ضروری ہے۔

مدح اور شکر میں نسبت:

ان دونوں کے درمیان بھی عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور یہاں بھی تین مادے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی اور ان کی مثالیں بنانا کوئی مشکل نہیں ہے۔

"قَوْلُہٗ عَلَمٌ عَلَی الْاَصَحِّ... الخ" اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے اسم جلالت اللہ کے بارے میں تحقیق کرنا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ لفظ اللہ اصح قول کے مطابق اس ذات کا علم ہے جو واجب الوجود ہے یعنی جس کا وجود ضروری ہے اور عدم محال ہے اور وہ تمام صفات کمالیہ کو جامع ہے اور صفات رزیلہ سے مبراء اور پاک ہے شارح عبداللہ یزدی نے علی الاصح کا لفظ استعمال کر کے اسم جلالت کے بارے میں اپنا پسندیدہ نظریہ پیش کیا ہے کہ اسم جلالت کے بارے میں میرا پسندیدہ نظریہ یہ ہے کہ وہ

ذات باری تعالیٰ کا علم ہے شارح کی اس عبارت سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اسم جلالت اللہ کے بارے میں اہل علم کے درمیان اختلاف ہے۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ اسم جلالت اللہ باعتبار وضع کے کلی ہے اور اس کو اس ذات کے لیے وضع کیا گیا ہے جو عبادت کی مستحق ہو اور یہ ایسی کلی ہے کہ جس کا خارج میں صرف ایک ہی فرد پایا جاتا ہے اور دوسروں کا پایا جانا محال ہے اور وہ فرد جو خارج میں پایا جاتا ہے وہ ذات باری تعالیٰ ہے اور بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اسم جلالت اللہ باعتبار وضع کے ہی ذات باری تعالیٰ کا علم ہے اور یہی نظریہ زیادہ صحیح ہے اس نظریہ کو علامہ تفتازانی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور پہلے نظریہ کو علامہ بیضاوی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور دونوں حضرات نے اپنے اپنے دعویٰ پر دلائل پیش کیے ہیں۔ جو مطولات میں مذکور ہیں یہاں ہم علامہ تفتازانی کے نظریہ جو کہ زیادہ صحیح ہے پر ایک دلیل ذکر کرتے ہیں وہ دلیل یہ ہے کہ کلمہ لا الٰہ الاّ اللہ مفید توحید ہے اور یہ کلمہ مفید توحید اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب کہ کلمہ اللہ کو علم مانا جائے کیونکہ اگر یہ علم نہ ہو بلکہ باعتبار وضع کے صفت ہو جس کی وضع مفہوم کلی کے لیے ہوتی ہے تو پھر یہ شرکت سے مانع نہیں ہوگا اور جب یہ شرکت سے مانع نہیں ہوگا تو توحید ثابت نہیں ہوگی اور جب توحید ثابت نہ ہوئی تو پھر مفید توحید بھی نہ ہوا لہٰذا اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ لفظ اللہ باعتبار وضع کے ہی علم ہے۔

''قَوْلُـهٗ وَلِذَالَالتِبِـه... الخ ''اس عبارت سے شارح کی جو غرض ہے اس کو سمجھنے سے پہلے ایک تمہید سمجھیں وہ یہ ہے کہ ماتن کا قول الحمد للہ قضیہ ہے اور اس میں حمد کے شروع میں جو الف لام ہے بعض کے نزدیک جنسی ہے اور بعض کے نزدیک استغراقی ہے اور اسم جلالت اللہ کے شروع میں جو لام جارہ ہے وہ اختصاص کے لیے ہے اور الف لام جنسی ماننے کی صورت میں جملہ کا مطابقی معنی یہ ہوگا کہ جنس حمد یعنی حمد کی ماہیت وحقیقت اللہ تعالیٰ کے لیے مختص ہے اور اس کا التزامی معنی یہ ہوگا کہ حمد کے تمام افراد اللہ تعالیٰ کے لیے مختص ہیں مطلب یہ ہے کہ جب حمد کی ماہیت وحقیقت اللہ تعالیٰ کے لیے مختص ہوگی تو اس وقت لازمی طور پر حمد کے تمام افراد بھی اللہ تعالیٰ کے لیے مختص ہوں گے اس لیے کہ اگر حمد کے تمام افراد اللہ تعالیٰ کے لیے مختص نہ ہوں تو اس صورت میں حمد اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی اور فرد میں بھی پائی جائے گی اور جب حمد اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی دوسرے فرد میں پائی جائے گی تو وہاں حمد کی ماہیت اور حقیقت ہوگی پس اس صورت میں حمد کی ماہیت وحقیقت کا اللہ تعالیٰ کے لیے مختص ہونا ثابت نہ ہوگا حالانکہ یہ بات تسلیم کی گئی ہے کہ ماہیت حمد اللہ تعالیٰ کے لیے مختص ہے اور الف لام استغراقی ہونے کی صورت میں اس جملہ کا مطابقی معنی یہ ہوگا کہ حمد کے تمام افراد اللہ تعالیٰ کے لیے مختص ہیں اور اس کا التزامی معنی یہ ہوگا کہ حمد کی ماہیت وحقیقت اللہ تعالیٰ کے لیے مختص ہے اس تمہید کے بعد مذکورہ عبارت سے شارح کی جو غرض ہے وہ سماعت فرمائیں شارح فرماتے ہیں کہ اسم جلالت اللہ کی دلالت چونکہ اس جامعیت پر ہے یعنی اسم جلالت اللہ چونکہ اس ذات پر دلالت کرتا ہے جو واجب الوجود ہے اور تمام صفات کمالیہ کی جامع ہے اس لیے ماتن کا کلام الحمد للہ کا معنی ومطلب وہی بنتا ہے جو ''اَلْحَمْدُ مُطْلَقًا مُنْحَصِرٌ فِیْ حَقِّ مَنْ هُوَ مُسْتَجْمِعٌ لِجَمِيْعِ صِفَاتِ الْكَمَالِ '' کا ہے وہ اس طرح کہ الحمد پر الف لام استغراقی یا جنسی ہے اور بہر دو صورت یعنی الف لام استغراقی ہو یا جنسی ہو جہاں حمد سے اس کے تمام افراد مراد ہیں اس کی

وجہ تمہید میں بیان ہو چکی ہے اور مذکورہ عبارت میں جو مطلقا کا لفظ ہے اس سے مراد حمد کے تمام افراد ہی ہیں اور للہ میں جو لام جارہ ہے یہ اختصاص کے لیے ہے جس کی تعبیر انحصار ہے اور لفظ اللہ علم ہے اس ذات معیّن کا جو واجب الوجود ہے اور تمام صفات کمالیہ کی جامع ہے تو اب الحمد للہ کا معنیٰ و مطلب یہ ہوا کہ حمد کے تمام افراد منحصر ہیں اس ذات کے حق میں جو واجب الوجود ہے اور جمیع صفات کمالیہ کی جامع ہے اور یہی مطلب "اَلْحَمْدُ مُطْلَقًا مُنْحَصِرٌ فِیْ حَقِّ مَنْ هُوَ مُسْتَجْمِعٌ لِجَمِیْعِ صِفَاتِ الْکَمَال" کا ہے پس ثابت ہوا کہ ماتن کا کلام "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ اَلْحَمْدُ مُطْلَقًا مُنْحَصِرٌ فِیْ حَقِّ مَنْ هُوَ مُسْتَجْمِعٌ لِجَمِیْعِ صِفَاتِ الْکَمَال" کی قوت میں ہے۔

"قَوْلُهٗ مِنْ حَیْثُ هُوَ کَذٰلِکَ" اس عبارت سے جو شارح کی غرض ہے اس کو سمجھنے سے پہلے دو تمہیدی مقدمے سمجھیں:

مقدمہ اولیٰ:۔ قاعدہ ہے کہ جب اسم مشتق پر کوئی حکم لگایا جائے تو اس حکم کی علت مبدأ اشتقاق یعنی معنیٰ مصدری ہوا کرتا ہے جیسے "اَلْجَنَّةُ لِلْمُؤْمِنِیْنَ" اور "اَلنَّارُ لِلْکَافِرِیْنَ" مذکورہ دونوں مثالوں میں سے مثال اول میں مؤمنوں پر جنتی ہونے کا حکم لگایا گیا ہے تو اس حکم کی علت مؤمنین کا مبدأ اشتقاق ایمان ہے اور مثال ثانی میں کافروں پر جہنمی ہونے کا حکم لگایا گیا ہے تو اس کی علت کافرین کا مبدأ اشتقاق کفر ہے یعنی مؤمنوں کے جنت میں داخل ہونے کی علت ان کا ایمان لانا ہے اور کافروں کے جہنم میں داخل ہونے کی علت ان کا کفر ہے اسی طرح کہا جاتا ہے "قُوْمُوْا لِسَیِّدِکُمْ"۔ (تم اپنے سردار کے لیے کھڑے ہو جاؤ۔ مثال مذکور میں مخاطبین کو جو سید کے لیے کھڑا ہونے کا حکم دیا گیا ہے اس کی علت سیادت ہے۔

مقدمہ ثانیہ:۔ ماتن کے قول الحمد للہ میں حمد کے تمام افراد کے مختص ہونے کا حکم اسم جلالت اللہ پر لگایا گیا ہے اور اسم جلالت اللہ اگر چہ جامد ہے لیکن یہاں یہ مشتق کی تاویل میں ہے یعنی "وَاجِبُ الْوُجُوْدُ اَلْمُسْتَجْمِعِ لِجَمِیْعِ صِفَاتِ الْکَمَال" کی تاویل میں ہے پس تمہید کے مقدمہ اولیٰ کے مطابق حمد کے تمام افراد کے اللہ تعالیٰ کے لیے مختص ہونے کی علت اللہ کا واجب الوجود ہونا اور جمیع صفات کمال کا جامع ہونا ہوگا ان تمہیدی مقدمات کے بعد مذکورہ عبارت سے شارح کی جو غرض ہے وہ سنیں مذکورہ عبارت سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ماتن کے کلام الحمد للہ میں حمد کے تمام افراد کے اللہ تعالیٰ کے لیے مختص ہونے کا جو حکم لگایا گیا ہے اس کی علت اللہ کا تمام صفات کمالیہ کو جامع ہونا ہے یعنی حمد کے تمام افراد کے اللہ تعالیٰ کے لیے مختص ہونے کی علت اللہ تعالیٰ کی کوئی مخصوص صفت مثلاً اللہ تعالیٰ کا علیم ہونا یا رحمٰن ہونا یا رازق ہونا نہیں ہے۔ بلکہ اس کی علت اللہ تعالیٰ کا جمیع صفات کمالیہ کو جامع ہونا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں حمد کے تمام افراد کے مختص ہونے کا حکم اسم جلالت اللہ پر لگایا گیا ہے اور اسم جلالت اللہ اگر چہ مشتق نہیں ہے بلکہ جامد ہے لیکن یہ مشتق کی تاویل میں ہے جیسا کہ تمہید میں گزرا اور قاعدہ ہے کہ جب مشتق پر کوئی حکم لگایا جائے تو اس حکم کی علت مبدأ اشتقاق ہوتا ہے اور یہاں مبدأ اشتقاق جمیع صفات کمالیہ کا جامع ہونا ہے لہٰذا جمیع صفات کمالیہ کا جامع ہونا ہی حکم مذکور کی علت ہوگا۔

"قَوْلُهٗ فَکَانَ کَدَعْوَی الشَّیْءِ... الخ" اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن کے کلام الحمد للہ کی خوبی کو بیان کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ماتن کا کلام الحمد للہ ایسا کلام ہے جس میں دعویٰ کے ساتھ اس کی دلیل بھی موجود ہے اور جو کلام ایسا ہو یعنی جس کلام میں دعویٰ

کے ساتھ اس کی دلیل بھی موجود ہو وہ کلام نہایت عمدہ سمجھا جاتا ہے لہٰذا ماتن کا مذکورہ کلام بھی عمدہ ہے اب رہا یہ سوال کہ ماتن کے کلام میں دعویٰ کیا ہے اور اس کی دلیل کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دعویٰ تو ''اِنْحِصَارُ كُلِّ فَرْدٍ مِنْ اَفْرَادِ الْحَمْدِ مُتَحَقِّقٌ لِلذَّاتِ الْمُسْتَجْمِعِ بِجَمِيْعِ صِفَاتِ الْكَمَالِ '' ہے یعنی حمد کے تمام افراد میں سے ہر فرد کا انحصار ثابت ہے اس ذات کے لیے جو ذات تمام صفات کمالیہ کی جامع ہے اور اس دعویٰ کی دلیل یہ ہے ''اِنْحِصَارُ كُلِّ فَرْدٍ مِنْ اَفْرَادِ الْحَمْدِ صِفَةٌ كَمَالِيَّةٌ وَ كُلُّ صِفَةٍ كَمَالِيَّةٍ مُتَحَقِّقٌ لِلذَّاتِ الْمُسْتَجْمِعِ بِجَمِيْعِ صِفَاتِ الْكَمَالِ '' اس کا نتیجہ یہ ہے ''اِنْحِصَارُ كُلِّ فَرْدٍ مِنْ اَفْرَادِ الْحَمْدِ مُتَحَقِّقٌ لِلذَّاتِ الْمُسْتَجْمِعِ بِجَمِيْعِ صِفَاتِ الْكَمَالِ '' یعنی حمد کے افراد میں سے ہر فرد کا انحصار ایک صفت کمالیہ ہے اور ہر صفت کمالیہ ثابت ہے اس ذات کے لیے جو ذات تمام صفات کمالیہ کی جامع ہے تو نتیجہ آئے گا کہ حمد کے افراد میں سے ہر فرد کا انحصار ثابت ہے اس ذات کے لیے جو ذات تمام صفات کمالیہ کی جامع ہے مذکورہ دلیل میں صفت کمالیہ حد اوسط ہے کیونکہ دلیل کے صغریٰ اور کبریٰ میں اس کا تکرار ہے اور جس چیز کا صغریٰ اور کبریٰ میں تکرار ہو اسی کو حد اوسط کہتے ہیں اور نتیجہ میں یہ حد اوسط گر جاتی ہے۔

اعتراض:۔ ماتن کا قول الحمد للہ جب دعویٰ اور اس کی دلیل دونوں پر مشتمل ہے تو پھر شارح نے ''فَكَانَ كَدَعْوَى الشَّيْءِ بِبَيِّنَةٍ وَّ بُرْهَانٍ '' کیوں کہا ہے اور یہ کیوں نہیں کہا ''فَكَانَ دَعْوَى الشَّيْءِ بِبَيِّنَةٍ وَّ بُرْهَان یعنی شارح نے دعویٰ سے پہلے حرف تشبیہ کاف کا اضافہ کیوں کیا ہے؟

جواب:۔ مصنف کے کلام میں بُرہان اور دلیل چونکہ صراحتاً مذکور نہیں ہے اس لیے اگر شارح یوں کہہ دیتے کہ ماتن کا قول ایسا ہے جیسے دعویٰ اور اس کی دلیل ہوتی ہے تو شارح کا یہ کہنا بظاہر درست نہ ہوتا

عبارت شرح: ''قَوْلُهُ الَّذِيْ هَدَانَا الْهِدَايَةُ قِيْلَ هِيَ الدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَةُ اَيِ الْاِيْصَالُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ وَ قِيْلَ هِيَ اِرَائَةُ الطَّرِيْقِ الْمُوْصِلِ اِلَى الْمَطْلُوْبِ وَالْفَرْقُ بَيْنَ هٰذَيْنِ الْمَعْنَيَيْنِ اَنَّ الْاَوَّلَ يَسْتَلْزِمُ الْوُصُوْلَ اِلَى الْمَطْلُوْبِ بِخِلَافِ الثَّانِيْ فَاِنَّ الدَّلَالَةَ عَلٰى مَا يُوْصِلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ لَا تَلْزَمُ اَنْ تَكُوْنَ مُوْصِلَةً اِلٰى مَا يُوْصِلُ فَكَيْفَ تُوْصِلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ''۔

ترجمہ:۔ ہدایت کہا گیا ہے کہ وہ ایسی رہنمائی ہے جو پہنچانے والی ہو یعنی مطلوب تک پہنچانا اور کہا گیا ہے کہ وہ (ہدایت) ایسا راستہ دکھانا ہے جو مطلوب تک پہنچانے والا ہو اور ان دونوں معنوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ پہلا معنیٰ مستلزم ہے مطلوب تک پہنچنے کو بخلاف دوسرے معنیٰ کے اس لیے کہ ایسے راستے کی رہنمائی کرنا جو پہنچانے والا ہو مطلوب تک اس رہنمائی کو تو یہ بھی لازم نہیں کہ وہ رہنمائی پہنچانے والی ہو اس راستے تک جو مطلوب تک پہنچاتا ہے پس یہ رہنمائی مطلوب تک کیسے پہنچائے گی۔

تشریح:۔ ''قَوْلُهُ الْهِدَايَةُ'' الخ۔ اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے لفظ ھدا کی وضاحت کرنا ہے لفظ ھَدَا چونکہ ہدایت سے بنا ہے اس لیے شارح ہدایت کا معنیٰ بیان فرماتے ہیں۔ ہدایت کا لغوی معنیٰ ہے راہ نمودن یعنی راہ دکھانا اور اس کے اصطلاحی معنیٰ

میں معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف ہے معتزلہ کے نزدیک ہدایت کا معنی ''اَلدَّلَالَۃُ الْمُوْصِلَۃُ اِلَی الْمَطْلُوْب'' ہے یعنی ایسی رہنمائی جو مطلوب تک پہنچادے اور اس کی مختصر تعبیر ایصال الی المطلوب ہے اور اشاعرہ کے نزدیک ہدایت کا معنی ''اِرَاءَۃُ الطَّرِیْقِ الْمُوْصِلِ اِلَی الْمَطْلُوْب'' یعنی وہ راستہ دکھانا جو مطلوب تک پہنچانے والا ہو۔

''قَوْلُہٗ وَالْفَرْقُ ... الخ ''اس عبارت سے شارح معتزلہ اور اشاعرہ کے بیان کردہ ہدایت کے دونوں معنوں کے درمیان فرق بیان فرماتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں ہدایت کے پہلے معنی ایصال الی المطلوب کو وصول الی المطلوب لازم ہے یعنی مطلوب تک پہنچادینے کو مطلوب تک پہنچ جانا لازم ہے کیونکہ جب کسی شخص کو مطلوب تک پہنچا دیا جاتا ہے تو وہ ضرور مطلوب تک پہنچ جاتا ہے مثلاً زید اعلیٰ حضرت شیر ربانی میاں شیر محمد رحمۃ اللہ علیہ کے مزار شریف پر حاضر ہونا چاہتا ہے تو یہ اس کا مطلوب ہے اب اگر خالد زید کو مزار شریف تک پہنچادے تو زید مزار شریف تک ضرور پہنچ جائے گا۔ بخلاف ہدایت کے دوسرے معنی کے اس کو وصول الی المطلوب لازم نہیں ہے اس لیے کہ ہدایت کا دوسرا معنی اراءۃ الطریق ہے یعنی راستہ دکھانا اور جب مثلاً زید خالد کو داتا صاحب سے شرقپور شریف تک جانے والا راستہ دکھائے تو خالد کے لیے یہ بات بھی ضروری نہیں ہے کہ وہ شرقپور شریف تک جانے والے راستے تک پہنچ جائے ممکن ہے کہ وہ راستے میں ہی اِدھر اُدھر ہو جائے اور بھٹک جائے پس جب خالد کے لیے شرقپور شریف تک جانے والے راستہ تک پہنچنا ضروری نہیں ہے۔ تو شرقپور شریف تک پہنچنا بطریق اولیٰ ضروری نہیں ہوگا۔

فائدہ:۔ ہدایت کے دونوں معنوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے معتزلہ کا بیان کردہ معنی یعنی ایصال الی المطلوب خاص مطلق اور اشاعرہ کا بیان کردہ معنی اراءۃ الطریق عام مطلق ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جہاں خاص مطلق پایا جائے وہاں عام مطلق ضرور پایا جاتا ہے لیکن جہاں عام مطلق پایا جائے وہاں خاص مطلق کا پایا جانا ضروری نہیں ہوتا جیسے انسان وحیوان میں سے انسان خاص مطلق ہے اور حیوان عام مطلق ہے جہاں بھی انسان پایا جاتا ہے وہاں حیوان تو ضرور پایا جاتا ہے مثلاً زید یہ انسان بھی ہے اور حیوان بھی ہے لیکن جہاں حیوان پایا جائے وہاں انسان کا پایا جانا ضروری نہیں ہے جیسے گائے، کہ یہ حیوان تو ہے لیکن انسان نہیں ہے پس اسی طرح جہاں ایصال الی المطلوب پایا جائے گا وہاں اراءۃ الطریق ضرور پایا جائے گا لیکن جہاں اراءۃ الطریق پایا جائے وہاں ایصال الی المطلوب کا پایا جانا ضروری نہیں ہے

عبارت شرح:۔ ''وَالْاَوَّلُ مَنْقُوْضٌ بِقَوْلِہٖ تَعَالٰی وَ اَمَّا ثَمُوْدُ فَھَدَیْنٰھُمْ فَاسْتَحَبُّوْا الْعَمٰی عَلَی الْھُدٰی، اِذْ لَا یُتَصَوَّرُ الضَّلَالَۃُ بَعْدَ الْوُصُوْلِ اِلَی الْحَقِّ وَالثَّانِیْ مَنْقُوْضٌ بِقَوْلِہٖ تَعَالٰی اِنَّکَ لَا تَھْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ فَاِنَّ النَّبِیَّ عَلَیْہِ السَّلَامُ کَانَ شَانُہٗ اِرَاءَۃَ الطَّرِیْقِ''۔

ترجمہ:۔ اور پہلا معنی ٹوٹ گیا۔ اللہ تعالیٰ کے قول ''وَ اَمَّا ثَمُوْدُ فَھَدَیْنٰھُمْ فَاسْتَحَبُّوْا الْعَمٰی عَلَی الْھُدٰی '' کے ساتھ اس لیے کہ حق تک پہنچنے کے بعد گمراہی متصور نہیں ہوتی۔ اور دوسرا معنی ٹوٹ گیا۔ اللہ تعالیٰ کے قول ''اِنَّکَ لَا تَھْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ '' کے ساتھ اس لیے کہ نبی علیہ السلام کی تو شان ہی راستہ دکھانا ہے۔

تشریح:۔ "قَوْلُهٗ اَلْاَوَّلُ مَنْقُوْضٌ "الخ۔اس عبارت سے شارح کی غرض معتزلہ اور اشاعرہ کے بیان کردہ ہدایت کے دونوں معنوں پر اعتراض وارد کرنا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ معتزلہ کا بیان کردہ ہدایت کا معنی بھی قرآن پاک کی بعض آیات سے ٹوٹ جاتا ہے اور اشاعرہ کا بیان کردہ ہدایت کا معنی بھی بعض آیات سے ٹوٹ جاتا ہے جس آیت سے معتزلہ کا بیان کردہ معنی ٹوٹتا ہے وہ یہ ہے "وَ اَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنٰهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى "معتزلہ کے بیان کردہ ہدایت کے معنی کے مطابق آیت کا ترجمہ یوں ہوگا اور بہر حال قوم ثمود پس ہم نے ان کو مطلوب تک پہنچا دیا پھر انھوں نے ہدایت پر گمراہی کو ترجیح دی اور آیت کا یہ معنی درست نہیں ہے کیونکہ اس معنی سے تو یہ لازم آتا ہے کہ مطلوب تک پہنچنے کے بعد گمراہی متصور ہے حالانکہ مطلوب تک پہنچنے کے بعد گمراہی متصور نہیں ہے کیونکہ بھٹک تو وہ سکتا ہے جو مطلوب تک نہ پہنچا ہو بلکہ ابھی راستے میں ہو مطلوب تک پہنچنے کے بعد بھٹکنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔۔

اعتراض:۔شارح عبداللہ یزدی کا یہ کہنا کہ حق تک پہنچنے کے بعد گمراہی متصور نہیں ہے یہ درست نہیں ہے اس لیے کہ بہت سے لوگ ایمان لانے کے بعد مرتد ہو جاتے ہیں اگر وصول الی الحق کے بعد گمراہی متصور نہ ہوتی تو یہ لوگ ایمان کے بعد گمراہ اور مرتد نہ ہوتے۔

فائدہ:۔چنانچہ شارح کی بیان کردہ دلیل پر اعتراض ہے اس لیے بعض اساتذہ نے اس دلیل کو پسند نہیں کیا اور معتزلہ کے بیان کردہ ہدایت کے معنی پر جو اعتراض وارد ہوتا ہے اس کی تقریر یوں کی ہے کہ معتزلہ کے بیان کردہ ہدایت کے معنی کے مطابق آیت "وَ اَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنٰهُمْ "کا معنی یہ ہوگا کہ ہم نے قوم ثمود کو مطلوب تک پہنچا دیا حالانکہ یہ معنی درست نہیں ہے کیونکہ اس معنی سے ذات باری تعالیٰ کا اس خبر میں کاذب ہونا لازم آتا ہے اور ذات باری تعالیٰ کا کاذب ہونا محال ہے اور جس چیز سے محال لازم آئے وہ خود محال ہوتی ہے لہٰذا ہدایت کا صرف معنی ایصال الی المطلوب ہونا بھی محال ہوگا اور باقی رہا یہ سوال کہ اگر ہدایت کا معنی ایصال الی المطلوب ہو تو ذات باری تعالیٰ کا کاذب ہونا کیسے لازم آئے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب ہونے کی صورت میں مذکورہ بالا آیت کا معنی یہ ہوگا کہ ہم نے قوم ثمود کو مطلوب تک پہنچا دیا تھا یعنی وہ ایمان لا چکی تھی حالانکہ کتب تفاسیر اور سیر سے یہ بات ثابت ہے کہ قوم ثمود ایمان نہیں لائی تھی پس جب کتب سیر سے یہ بات ثابت ہے کہ قوم ثمود ایمان نہیں لائی تو معتزلہ کے بیان کردہ ہدایت کے معنی سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ نے ان کو ایمان کی دولت دے دی تھی اس سے ذات باری تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں ہے۔اور جس آیت سے اشاعرہ کا بیان کردہ معنی ٹوٹتا ہے وہ یہ ہے "اِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ "اشاعرہ کے بیان کردہ ہدایت کے معنی کے مطابق آیت کا معنی یہ ہوگا اے محبوب آپ جس شخص کو پسند کرتے ہیں اسے آپ راستہ نہیں دکھا سکتے اور آیت کے یہ معنی درست نہیں ہیں کیونکہ اس معنی سے تو یہ لازم آتا ہے کہ نبی محترم علیہ الصلوٰۃ والسلام راستہ نہیں دکھا سکتے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کو بھیجا ہی راستہ دکھانے کے لیے ہے۔

عبارت شرح:۔"وَالَّذِيْ يُفْهَمُ مِنْ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ فِيْ حَاشِيَةِ الْكَشَّافِ هُوَ اَنَّ الْهِدَايَةَ لَفْظٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ هٰذَيْنِ الْمَعْنَيَيْنِ وَ حِيْنَئِذٍ يَظْهَرُ اِنْدِفَاعُ كِلَا النَّقْضَيْنِ وَ يَرْتَفِعُ الْخِلَافُ مِنَ الْبَيْنِ وَ مَحْصُوْلُ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ فِيْ تِلْكَ الْحَاشِيَةِ اَنَّ الْهِدَايَةَ تَتَعَدّٰى اِلَى الْمَفْعُوْلِ الثَّانِيْ تَارَةً بِنَفْسِهٖ نَحْوُ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ وَ تَارَةً بِاِلٰى نَحْوُ وَاللّٰهُ يَهْدِيْ

مَنْ يَّشَاءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ وَ تَارَةً بِاللَّامِ نَحْوُ اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِىْ لِلَّتِىْ هِىَ اَقْوَمُ فَمَعْنَاهَا عَلَى الْاِسْتِعْمَالِ الْاَوَّلِ هُوَ الْاِيْصَالُ وَ عَلَى الثَّانِيَيْنِ اِرَاءَةُ الطَّرِيْقِ "۔

ترجمہ:۔اور وہ بات جو بھی حاتی ہے ماتن کے اس کلام سے جو کشاف کے حاشیہ میں ہے یہ ہے کہ لفظ ہدایت مشترک ہے ان دونوں معنوں کے درمیان ار ، وقت ظاہر ہو جاتا ہے ان دونوں اعتراضوں کا دور ہو جانا اور اُٹھ جاتا ہے اختلاف درمیان سے (اختلاف کرنے والوں کے درمیان سے)اور مصنف کے اس کلام کا خلاصہ جو اس حاشیہ کشاف میں ہے یہ ہے کہ لفظ ہدایت کبھی متعدی ہوتا ہے دوسرے مفعول کی طرف بلاواسطہ جیسے اھد نا الصراط المستقیم اور کبھی اِلی کے واسطہ سے متعدی ہوتا ہے جیسے "وَاللّٰهُ يَهْدِىْ مَنْ يَّشَاءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ "اور کبھی لام کے واسطہ سے متعدی ہوتا ہے جیسے "اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِىْ لِلَّتِىْ هِىَ اَقْوَمُ "۔ پس اس لفظ ہدایت کا معنی پہلے استعمال کی صورت میں ایصال الی المطلوب ہے اور باقی دونوں استعمال کی صورت میں اراءۃ الطریق ہے

تشریح:۔ "قَوْلُهٗ وَالَّذِىْ يُفْهَمُ... الخ "۔اس عبارت سے شارح کی غرض مذکورہ سوال کا جواب دینا ہے جواب سے پہلے ایک تمہید کا سمجھنا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ ماتن علامہ سعدی الدین تفتازانی نے تفسیر کشاف کے حاشیہ میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ لفظ ہدایت ایصال الی المطلوب اور اراءۃ الطریق دونوں معنوں میں مشترک ہے یعنی دونوں معنوں میں استعمال ہوتا ہے اس تمہید کے بعد مذکورہ بالا سوال کا جواب یہ ہوا کہ جس جگہ ہدایت کا معنی ایصال الی المطلوب درست نہ ہوگا وہاں ہدایت کا معنی اراءۃ الطریق مراد ہوگا اور جس جگہ ہدایت کا معنی اراءۃ الطریق درست نہ ہوگا وہاں ہدایت کا معنی ایصال الی المطلوب مراد ہوگا پس آیت "وَ اَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنٰهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى "میں چونکہ ہدایت کا معنی ایصال الی المطلوب درست نہیں ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا لہٰذا یہاں ہدایت کا معنی اراءۃ الطریق مراد ہوگا اور آیت کا ترجمہ یوں ہوگا کہ بہرحال قوم ثمود پس ہم نے ان کو سیدھا راستہ دکھایا تھا پھر انھوں نے ہدایت پر گمراہی کو ترجیح دی۔ مطلب یہ ہے کہ سیدھے راستے تک پہنچنے کے لیے جو اسباب ضروری تھے یعنی نبی علیہ السلام کو بھیجنا اور عقل عطاء کرنا یہ چیزیں ہم نے قوم ثمود کو دی تھیں لیکن انھوں نے ان چیزوں کی پرواہ نہ کی اور ہدایت کو چھوڑ کر گمراہی کو اختیار کیا اور آیت کا یہ معنی بالکل درست ہے اس معنی پر کوئی اشکال نہیں ہے اور آیت "اِنَّكَ لَا تَهْدِىْ مَنْ اَحْبَبْتَ "میں چونکہ ہدایت کا معنی اراءۃ الطریق درست نہیں بنتا جیسا کہ پہلے گزر چکا لہٰذا یہاں ہدایت کا معنی ایصال الی المطلوب مراد ہوگا اور آیت کا معنی یہ ہوگا اے محبوب آپ اپنے محبوب کو مطلوب تک نہیں پہنچا سکتے۔ اور یہ معنی بالکل درست ہے اور اس معنی میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ مطلوب تک پہنچانا تو باری تعالیٰ کا کام ہے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا کام تو سیدھا راستہ دکھانا ہے۔

"قَوْلُهٗ وَ مَحْصُوْلُ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ... الخ "۔اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ جب لفظ ہدایت ایصال الی المطلوب اور اراءۃ الطریق دونوں معنوں میں مستعمل ہوتا ہے تو پھر کسی ایک معنی کے تعین پر کسی قرینہ کی ضرورت ہوگی تو آپ بتائیں کہ وہ قرینہ کیا ہے جواب سے پہلے ایک تمہید کا سمجھنا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ ہدایت دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے پہلے مفعول کی طرف ہمیشہ بلاواسطہ متعدی ہوتا ہے اور دوسرے مفعول کی طرف کبھی تو بلاواسطہ متعدی ہوتا ہے

جیسے اھد نا الصراط المستقیم یہاں ''اِھْدِ'' فعل امر ہے نا ضمیر اس کا مفعول اول ہے اور ''الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ '' اس کا مفعول ثانی ہے اور کبھی حرف جار الی کے واسطے سے اور کبھی حرف جار لام کے واسطہ سے متعدی ہوتا ہے۔ الی کے واسطہ سے متعدی ہو تو اس کی مثال ''وَاللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ ''۔ یہاں یھدی فعل ہے ''مَنْ يَّشَآء '' اس کا مفعول اول ہے اور ''صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ '' الیٰ کے واسطہ سے اس کا مفعول ثانی ہے اور حرف جار لام کے واسطہ سے متعدی ہو تو اس کی مثال ''اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِيْ لِلَّتِيْ هِيَ اَقْوَمُ '' یہاں یھدی فعل ہے اس کا مفعول اول الناس محذوف ہے اور ''اَلَّتِيْ هِيَ اَقْوَمُ '' حرف جار لام کے واسطہ سے اس کا مفعول ثانی ہے اس تمہید کے بعد سوال مذکورہ بالا کا جواب یہ ہے کہ جس جگہ لفظ ہدایت دوسرے مفعول کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو اس جگہ ہدایت کا معنیٰ ایصال الی المطلوب ہوگا لیکن شرط یہ ہے کہ وہاں ایصال الی المطلوب مراد لینے سے کوئی خرابی لازم نہ آتی ہو ورنہ وہاں بھی ہدایت کا معنیٰ ایصال الی المطلوب مراد نہ ہوگا بلکہ اراءۃ الطریق مراد ہوگا۔ اور جس جگہ لفظ ہدایت دوسرے مفعول کی طرف حرف جار الیٰ یا لام کے واسطہ سے متعدی ہو اس جگہ ہدایت کا معنیٰ اراءۃ الطریق مراد ہوگا۔ پس اس ضابطہ کے مطابق آیت ''اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ ''۔ کا معنیٰ یہ ہوگا اے اللہ تو ہمیں سیدھے راستے تک پہنچادے اور آیت ''وَاللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ '' کا معنیٰ یہ ہوگا کہ اللہ جس کو چاہتا ہے سیدھا راستہ دکھادیتا ہے اور آیت ''اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِيْ لِلَّتِيْ هِيَ اَقْوَمُ '' کا معنیٰ یہ ہوگا بے شک یہ قرآن لوگوں کو بہت سیدھا راستہ دکھاتا ہے۔

فائدہ اُولیٰ:۔ جس جگہ ہدایت کا معنیٰ ایصال الی المطلوب درست نہ ہو سکے وہاں ہدایت کا معنیٰ اراءۃ الطریق مراد ہوگا اور اراءۃ الطریق مراد ہونے پر قرینہ ایصال الی المطلوب کا مراد نہ ہو سکنا ہوگا اور جہاں ہدایت کا معنیٰ اراءۃ الطریق درست نہ ہو سکے اس جگہ ہدایت کا معنیٰ ایصال الی المطلوب مراد ہوگا اور ایصال الی المطلوب مراد ہونے پر قرینہ اراءۃ الطریق کا مراد نہ ہو سکنا ہوگا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ہدایت کی نسبت جہاں اللہ تعالیٰ کی طرف ہوگی وہاں ہدایت کا معنیٰ ایصال الی المطلوب ہوگا بشرطیکہ ایصال الی المطلوب مراد لینے سے کوئی خرابی لازم نہ آتی ہو اور جس جگہ ہدایت کا فاعل قرآن پاک یا حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات ہو اس جگہ ہدایت کا معنیٰ ارائۃ الطریق ہوگا بشرطیکہ اراءۃ الطریق مراد لینے سے کوئی خرابی لازم نہ آتی ہو ورنہ یعنی اگر اراءۃ الطریق مراد لینے سے خرابی لازم آئی تو پھر وہاں ہدایت کا معنیٰ اراءۃ الطریق نہ ہوگا بلکہ ایصال الی المطلوب ہوگا۔

فائدہ ثانیہ:۔ آیت ''وَ اَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنٰهُمْ '' میں ہدایت کا فاعل ذات باری تعالیٰ ہے لیکن اس کے باوجود یہاں ہدایت کا معنیٰ ایصال الی المطلوب نہیں ہے کیونکہ ایصال الی المطلوب مراد لینے سے خرابی لازم آتی ہے جس خرابی کا ذکر پہلے تفصیلاً ہو چکا اور آیت ''اِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ '' میں ہدایت کا فاعل نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات ہے لیکن اس کے باوجود یہاں ہدایت کا معنیٰ اراءۃ الطریق نہیں ہے کیونکہ اراءۃ الطریق مراد لینے سے خرابی لازم آتی ہے جس خرابی کا ذکر پہلے تفصیلاً ہو چکا ہے۔

فائدہ ثالثہ:۔ عقیدے کے دو امام ہیں۔ نمبر (۱) ابوالحسن اشعری دراصل اشعر ایک قبیلے کا نام ہے۔ اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو اشعری کہا جاتا ہے اور جو لوگ عقیدے میں ان کی پیروی کرتے ہیں ان کو اشاعرہ کہا جاتا ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بھی

عقیدے میں انہی کے پیروکار ہیں۔ نمبر (۲) ابو منصور ماتریدی جو لوگ عقیدے میں ان کے پیروکار ہیں ان کو ماتریدیہ کہتے ہیں اور احناف عقیدے میں انہی کے پیروکار ہیں جو لوگ عقیدے میں ان دونوں بزرگوں میں سے کسی کے بھی مقلد ہوں ان کو سنی کہا جاتا ہے۔ واصل بن عطاء نے بعض عقائد میں اہل سنت کی مخالفت کی ہے اس لیے اس کو معتزل کہا جاتا ہے کیونکہ اعتزال کا معنی ہے جدا ہونا۔ اور یہ بھی بعض عقائد میں اہل سنت و جماعت سے جدا ہو گیا تھا اور جو لوگ عقائد میں اس کے پیروکار ہیں ان کو معتزلہ کہا جاتا ہے۔

عبارت شرح:۔ "قَوْلُهُ سَوَآءَ الطَّرِيْقِ اَیْ وَسْطَهُ الَّذِیْ يُفْضِیْ سَالِكَهُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ اَلْبَتَّةَ وَ هٰذَا كِنَايَةٌ عَنِ الطَّرِيْقِ الْمُسْتَوِیْ اِذْهُمَا مُتَلَازِمَانِ وَ هٰذَا مُرَادُ مَنْ فَسَّرَهُ بِالطَّرِيْقِ الْمُسْتَوِیْ وَالصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيْمِ ثُمَّ الْمُرَادُ بِهٖ اِمَّا نَفْسُ الْاَمْرِ عُمُوْمًا اَوْ خُصُوْصَ مِلَّةُ الْاِسْلَامِ وَالْاَوَّلُ اَوْلٰى لِحُصُوْلِ الْبَرَاعَةِ الظَّاهِرَةِ بِالْقِيَاسِ اِلٰى قِسْمَيِ الْكِتَابِ."

ترجمہ:۔ یعنی وہ درمیانی راستہ جو پہنچا دے اپنے چلنے والے کو مطلوب تک یقینی طور پر اور یہ (سواء الطریق) کنایہ ہے طریق مستوی سے اس لیے کہ وہ دونوں "سَوَاءُ الطَّرِيْقِ وَ طَرِيْقٌ مُسْتَوِیٌ" ایک دوسرے کو لازم ہیں اور یہی مراد ہے اس شخص کی جس نے اس سواء الطریق کی تفسیر طریق مستوی اور صراط مستقیم سے کی ہے پھر مراد اس کے ساتھ یا نفس الامر ہے عمومی طور پر یا خاص طور پر ملت اسلام ہے اور پہلا احتمال اولیٰ ہے ایسی براعت کے حاصل ہونے کی وجہ سے جو ظاہر ہے کتاب کی دونوں قسموں کی طرف نسبت کرنے سے۔

تشریح:۔ "قَوْلُهُ اَیْ وَسْطَه" ۔ اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے لفظ سواء الطریق کی وضاحت کرنا ہے وضاحت سے قبل ایک تمہید کا سمجھنا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ کنایہ کہتے ہیں لفظ ذکر کر کے ایسا معنی مراد لینا جو معنی اس لفظ کے معنی موضوع لہ کو لازم ہو جیسے "زید کثیر الرماد زید زیادہ خاکستر" یعنی زیادہ راکھ والا ہے۔ بول کر زید کا سخی ہونا مراد لینا کیونکہ زیادہ راکھ اسی شخص کے چولہے میں ہوتی ہے جس شخص کے چولہا میں لکڑیاں زیادہ جلتی ہوں اور زیادہ لکڑیاں اس شخص کے چولہے میں جلتی ہیں جس کے ہاں ہانڈی روٹی زیادہ پکتی ہو اور ہانڈی روٹی اس شخص کے ہاں زیادہ پکتی ہے جس شخص کے گھر مہمان زیادہ آتے ہیں اور مہمان اس شخص کے گھر زیادہ آتے ہیں جو سخی ہوتا ہے پس (یہاں کثیر الرماد بول کر ایسا معنی مراد لیا گیا ہے جو اس کے معنی موضوع لہ یعنی بہت خاکستر والا ہونا) کو لازم ہے اور وہ معنی سخی ہونا ہے اسی طرح سواء الطریق کا معنی موضوع لہ وسط طریق ہے اور اس کو یعنی وسط طریق کو طریق مستوی راستے کا سیدھا ہونا لازم ہے پس وسط طریق بول کر طریق مستوی مراد لینا کنایہ ہوگا اور طریق مستوی وسط طریق کو لازم اس لیے ہے کہ ان دونوں یعنی وسط طریق اور طریق مستوی کے درمیان تلازم ہے اور جن دو چیزوں کے درمیان تلازم ہوتا ہے ان میں سے ہر ایک لازم بھی ہوتا ہے اور ملزوم بھی ہوتا ہے۔

پس وسط طریق جس طرح طریق مستوی کے لیے ملزوم ہے اسی طرح وسط طریق طریق مستوی کے لیے لازم بھی ہے اور جس طرح

طریق مستوی وسط طریق کے لیے لازم ہے اسی طرح طریق مستوی وسط طریق کے لیے ملزوم ہے اور ان دونوں کے درمیان تلازم ظاہر ہے بایں طور کہ جب ہم دو نقطے فرض کریں ان میں سے ایک نقطے کو مبدأ فرض کریں اور مبدأ سے مقصود تک ایک خط مستقیم کھینچیں اور پھر ان نقطوں کے دائیں بائیں جتنے خط ممکن ہوں کھینچ دیں تو ان خطوط میں سے جو خط درمیان میں ہوگا وہی سیدھا ہوگا اور جو سیدھا ہوگا وہ درمیان میں ہوگا اس تمہید کے بعد توضیح کا حاصل یہ ہے کہ متن میں آنے والا لفظ سواء الطریق یہ مرکب اضافی ہے اور یہ اصل میں الطریق السواء تھا جو کہ مرکب توصیفی ہے اس میں لفظ سواء جو صفت تھی اس کو موصوف الطریق کی طرف مضاف کردیا گیا ہے یہ سواء الطریق ہوگیا اور یہ اضافت ایسی ہی ہے جیسے اُصول الشاشی کی عبارت کریم خطابہ میں کی گئی ہے کیونکہ یہاں خطاب موصوف ہے اور کریم اس کی صفت ہے اور صفت کو موصوف کی طرف مضاف کیا گیا ہے۔ شارح عبداللہ یزدی فرماتے ہیں کہ سواء کا معنی لغت میں وسط ہے یعنی درمیان اور طریق راستے کو کہتے ہیں لہٰذا سواء الطریق کے معنی وسط طریق کے ہوں گے اور وسط طریق اس راستہ کو کہتے ہیں جو اپنے اوپر چلنے والے کو یقینی طور پر مطلوب تک پہنچا دیتا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ وسط طریق طریق مستوی سے کنایہ ہے یعنی ذکر تو یہاں وسط طریق کا کیا گیا ہے اور مراد طریق مستوی لیا گیا ہے جو کہ وسط طریق کو لازم ہے اور شارح اپنے قول اذھما متلازمان سے اس کے کنایہ ہونے کی دلیل بیان کررہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ سواء الطریق اور طریق مستوی دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں اس لیے کہ جو راستہ درمیانی ہوگا وہ سیدھا بھی ہوگا اور جو سیدھا ہوگا وہ درمیانی بھی ہوگا جیسا کہ تمہید میں گزرا ہے لہٰذا سواء الطریق طریق مستوی سے کنایہ ہے۔

''قَوْلُہٗ وَ ھٰذا مراد من الخ'' مذکورہ عبارت سے شارح کی جو غرض ہے اس کو سمجھنے سے پہلے ایک تمہید سمجھیں اور وہ تمہید یہ ہے کہ محقق دوانی جو شارح عبداللہ یزدی کے استاد ہیں اور انھوں نے بھی متن تہذیب کی ایک شرح لکھی ہے جس کا نام ملا جلال ہے اور ملا جلال میں انھوں نے سواء الطریق کا معنی طریق مستوی و طریق مستقیم کیا ہے جس پر تین اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ (۱) سواء الطریق کا معنی طریق مستوی اور طریق مستقیم کرنا ٹھیک نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں سواء کو استواء کے معنی میں لینا پڑتا ہے حالانکہ لغت میں سواء کا معنی وسط آتا ہے نہ کہ استواء۔ (۲) سواء طریق کا معنی طریق مستوی اور طریق مستقیم کرنا ٹھیک نہیں ہے اس لیے کہ اس صورت میں استواء مصدر کو اسم فاعل مستوی کے معنی میں لینا پڑتا ہے جو کہ مجاز ہے اور یہ بھی خلاف اصل ہے۔ (۳) سواء الطریق کا معنی طریق مستوی اور طریق مستقیم کرنا ٹھیک نہیں ہے اس لیے کہ اس صورت میں صفت کی اضافت موصوف کی طرف کرنا لازم آتا ہے کیونکہ یہاں طریق موصوف ہے اور سواء اس کی صفت ہے اور یہ اضافت بصریوں کے نزدیک جائز نہیں ہے اس تمہید کے بعد سنیے مذکورہ عبارت سے شارح کی غرض ان تین اعتراضوں کا جواب دینا ہے جو شارح کے استاد محقق دوانی پر وارد ہوتے تھے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اے معترض میرے استاد محقق دوانی پر مذکورہ تینوں اعتراض اس وقت وارد ہوسکتے تھے جب وہ سواء الطریق کا لغوی معنی طریق مستوی اور طریق مستقیم کے ساتھ کرتے حالانکہ انھوں نے طریق مستوی کے ساتھ سواء الطریق کا لغوی معنی بیان نہیں کیا بلکہ انھوں نے طریق مستوی کے ساتھ سواء الطریق کی شرح کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ سواء الطریق یہ طریق مستوی سے کنایہ ہے۔

"قَوْلُهٗ ثُمَّ الْمُرَادُ .. الخ "۔اس عبارت سے شارح کی غرض سواء الطریق کا مصداق بیان کرنا ہے چنانچہ فرمایا سواء الطریق کا مصداق دو چیزیں ہوسکتی ہیں (۱) عام امور حقہ یعنی تمام وہ چیزیں جو واقع اور نفس الامر کے مطابق ہوں خواہ وہ عقائد اسلامیہ ہوں یا قواعد منطقیہ کیونکہ عقائد اسلامیہ اور قواعد منطقیہ یہ دونوں واقع اور نفس الامر کے مطابق ہیں۔(۲) یا سواء الطریق کا مصداق خاص طور پر عقائد اسلامیہ ہیں پہلی صورت میں یعنی جب سواء الطریق کا مصداق عام اُمور حقہ ہوں تو متن تہذیب کے جملہ الحمد للہ الذی ہدانا سواء الطریق کا معنی یہ ہوگا کہ تمام خوبیاں اس اللہ کے لیے مختص ہیں جس نے ہمیں وسط طریق تک پہنچا دیا یعنی عقائد اسلامیہ اور قواعد منطقیہ تک اور دوسری صورت میں ترجمہ یہ ہوگا تمام خوبیاں اس اللہ کے لیے مختص ہیں جس نے ہم کو وسط طریق تک پہنچا دیا یعنی عقائد اسلامیہ تک۔

"قَوْلُهٗ وَالْاَوَّلُ اَوْلٰی.. الخ "۔اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے سوال کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں یہ تو معلوم ہوگیا کہ سواء الطریق کا مصداق دو چیزیں ہوسکتی ہیں لیکن ہمیں یہ معلوم نہیں ہوا کہ ان دونوں میں سے کس چیز کو سواء الطریق کا مصداق قرار دینا اولی ہے لہٰذا آپ بتائیں کہ کس کو مصداق قرار دینا اولیٰ ہے؟

جواب: جواب سے پہلے دو تمہیدی مقدموں کا سمجھنا ضروری ہے۔

مقدمہ اولیٰ:۔ صنعت براعۃ استہلال کا مطلب یہ ہے کہ خطبہ کے اندر ایسے الفاظ استعمال کرنا جن الفاظ سے کتاب کے مسائل و مقاصد کی طرف اشارہ ہوتا ہو یعنی جن الفاظ سے یہ پتہ چل جائے کہ یہ کتاب فلاں علم اور فن کے بارے میں ہے جس خطبہ میں صنعت براعۃ استہلال موجود ہو تو یہ اس خطبہ کی خوبی شمار کی جاتی ہے۔

مقدمہ ثانیہ:۔ ماتن علامہ سعد الدین تفتازانی نے جو کتاب تہذیب لکھی ہے اس کی دو قسمیں ہیں قسم اول میں منطق کا بیان ہے اور قسم ثانی میں علم کلام کا بیان ہے۔

اس تمہید کے بعد سوال مذکورہ بالا کا جواب یہ ہے کہ سواء الطریق کا مصداق عام اُمور حقہ کو قرار دینا اولیٰ ہے کیونکہ اس صورت میں صنعت براعۃ استہلال کی رعایت ہوگی کتاب کی دونوں قسموں منطق اور کلام کی نسبت سے بایں طور کہ قواعد منطقیہ سے کتاب کی قسم اول جو کہ منطق کے بیان میں ہے کی طرف اشارہ ہو جائے گا اور عقائد اسلامیہ سے کتاب کی قسم ثانی جو کہ علم کلام میں ہے کی طرف اشارہ ہو جائے گا۔ بخلاف دوسرے مصداق کے کہ اس میں کتاب کی صرف دوسری قسم جو کہ علم کلام کے بیان میں ہے کی نسبت سے براعت حاصل ہوتی ہے بایں طور کہ عقائد اسلامیہ سے علم کلام کی طرف اشارہ ہو جائے گا۔ باقی رہی قسم اول تو اس کی نسبت سے براعت استہلال حاصل نہیں ہوتی لہٰذا سواء الطریق کا مصداق ایسی چیز کو قرار دینا اولیٰ ہوگا جس سے کتاب کی دونوں قسموں کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

عبارت شارح:۔"قَوْلُهٗ وَ جَعَلَ لَنَا الظَّرْفُ اِمَّا مُتَعَلِّقٌ بِجَعَلَ وَاللَّامُ لِلْاِنْتِفَاعِ كَمَا قِيْلَ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَ اِمَّا بِرَفِيْقٍ وَّ يَكُوْنُ تَقْدِيْمُ مَعْمُوْلِ الْمُضَافِ اِلَيْهِ عَلَى الْمُضَافِ لِكَوْنِهٖ ظَرْفًا وَالظَّرْفُ مِمَّا

يَتَوَسَّعُ فِيهِ مَا لَا يَتَوَسَّعُ فِي غَيْرِهِ وَالْاَوَّلُ اَقْرَبُ لَفْظًا وَّ الثَّانِيُ مَعْنًى قَوْلُهُ التَّوْفِيْقَ هُوَ تَوْجِيْهُ الْاَسْبَابِ نَحْوَ الْمَطْلُوْبِ الْخَيْرِ''۔

ترجمہ: ظرف (لنا) یا تو متعلق ہے جعل کے ساتھ اور لام انتفاع کے لیے ہے جیسا کہ کہا گیا ہے اللہ تعالیٰ کے قول ''جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا ''میں اور یا وہ متعلق ہے رفیق کے ساتھ اور مضاف الیہ کے معمول کا مضاف پر مقدم ہونا اس معمول کے ظرف ہونے کی وجہ سے ہے اور ظرف ان چیزوں میں سے ہے جن میں ایسی وسعت ہوتی ہے جو غیر ظرف میں نہیں ہوتی اور پہلا احتمال لفظ کے اعتبار سے زیادہ قریب ہے اور دوسرا احتمال معنی کے اعتبار سے زیادہ قریب ہے وہ (توفیق) اسباب کو متوجہ کرنا ہے اچھے مطلوب کی جانب۔

تشریح: ''قَوْلُهُ الظَّرْفُ اِمَّا مُتَعَلِّقٌ ... الخ ''۔اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے لَنَا ظرف یعنی جار مجرور کا متعلق بیان کرنا ہے اور ساتھ ساتھ ایک سوال مقدر کا جواب بھی دینا ہے سوال کی تقریر یہ ہے کہ متن میں آنے والا لَنَا ظرف تین حال سے خالی نہیں ہے یا تو یہ جعل فعل کا ظرف لغو ہوگا یا یہ توفیق مصدر کا ظرف لغو ہوگا یا یہ رفیق صفت مشبہ کا ظرف لغو ہوگا اور یہ تینوں احتمال باطل ہیں جعل کے متعلق کرنا تو اس وجہ سے باطل ہے کہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے فعل کا معلل بالغرض ہونا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں ہے اور معلل بالغرض ہونا اس وجہ سے لازم آئے گا کہ لنا میں جو لام جارہ ہے وہ علت کے لیے ہے اور اس ظرف کو توفیق کے متعلق کرنا اس لیے باطل ہے کہ توفیق مصدر ہے اور یہ کمزور عامل اپنے مابعد معمول میں تو عمل کر سکتا ہے لیکن ماقبل میں عمل نہیں کر سکتا اور اس جگہ لنا توفیق سے مقدم ہے اور اس ظرف کو رفیق صفت مشبہ کے متعلق کرنا اس لیے باطل ہے کہ ترکیب میں رفیق خیر کا مضاف الیہ ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ مضاف الیہ خود مضاف پر مقدم نہیں ہو سکتا لہٰذا مضاف الیہ کے معمول کا مضاف پر مقدم ہونا تو بطریق اولیٰ ناجائز ہوگا اور اس جگہ لَنَا مضاف یعنی خیر پر مقدم ہے۔

جواب:۔ جواب سے پہلے بطور تمہید دو باتیں ذہن نشین فرمالیجیے۔(۱) قرآن پاک کی آیت ''جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا ''میں جو کلمہ لکم ہے اس کا لام جارہ انتفاع یعنی نفع کے لیے ہے نہ کہ علت کے لیے لہٰذا آیت کا معنی یہ ہوگا کہ اللہ وہ ہے جس نے تمہارے فائدے کے لیے زمین کو بچھونا بنایا اسی طرح متن میں آنے والے لنا میں جو لام جارہ ہے یہ بھی نفع کے لیے ہے نہ کہ علت کے لیے لہٰذا اگر یہ جعل فعل کا ظرف لغو بن جائے تو اللہ تعالیٰ کے فعل کا معلل بالغرض ہونا لازم نہیں آئے گا معلل بالغرض ہونا تو تب لازم آئے گا جب لنا کا لام علت کے لیے ہو۔(۲) مضاف الیہ کے معمول کو مضاف پر مقدم کرنا اس وقت جائز ہوتا ہے جب کہ اس کا معمول ظرف ہو کیونکہ ظروف میں وہ وسعت اور گنجائش ہوتی ہے جو گنجائش غیر ظروف میں نہیں ہوتی اور ظروف میں یہ گنجائش اس لیے ہوتی ہے کہ ظروف مثل محارم کے ہوتے ہیں یعنی جس طرح ایک محرم کا اپنے محرم سے تعلق اور میل جول بکثرت ہوتا ہے اسی طرح دنیا میں کوئی فعل یا شبہ فعل ایسا نہیں ہے جس کا وقوع کسی ظرف زمان یا مکان کے بغیر ہو سکے اور ظروف میں زیادہ وسعت ہونے کی وجہ یہ بھی بتائی گئی ہے کہ یہ ظروف مثل غریق کے ہوتے ہیں یعنی اس شخص کی طرح جو سمندر میں ڈوب رہا ہو اور کسی سہارے کا متلاشی ہو

حتی کہ اگر اس کو کوئی گھاس اور تنکہ بھی نظر آئے تو وہ اسی کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے اسی طرح ظروف جب تک کسی فعل یا شبہ فعل کے متعلق نہ ہو جائیں یہ کلام کا جز نہیں مانے جاتے لہٰذا ان ظروف کو جہاں کہیں بھی آگے پیچھے کوئی فعل یا شبہ فعل نظر آتا ہے یہ اس کے متعلق ہو جاتے ہیں اسی وجہ سے ظروف کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ان کو فعل کی بو ہی کافی ہوتی ہے اس تمہید کے بعد سوال مذکورہ بالا کا جواب یہ ہے کہ لنا ظرف کو جعل فعل کا ظرف لغو قرار دینا بھی درست ہے اور اس کو رفیق صفت مشبہ کا ظرف لغو قرار دینا بھی درست ہے جعل کے متعلق قرار دینے کی صورت میں جو اعتراض وارد ہوتا تھا اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کا اعتراض تب وارد ہوتا جب لنا کا لام جارہ علت کے لیے ہوتا حالانکہ یہ علت کے لیے نہیں ہے بلکہ نفع کے لیے ہے اور رفیق کے متعلق قرار دینے کی صورت میں جو اعتراض وارد ہوتا تھا اس کا جواب یہ ہے کہ لنا ظرف ہے اور جب مضاف الیہ کا معمول ظرف ہو تو اس کو مضاف پر مقدم کرنا جائز ہوتا ہے مضاف الیہ کے معمول کو مضاف پر مقدم کرنا اس وقت نا جائز ہوتا ہے جب معمول غیر ظرف ہو کیونکہ ظروف میں وہ وسعت اور گنجائش ہوتی ہے جو غیر ظروف میں نہیں ہوتی۔

"قَوْلُهٗ وَالْاَوَّلُ اَقْرَبُ...الخ"۔اس سے پہلے شارح نے یہ بتایا تھا کہ لنا ظرف کو جعل فعل کے متعلق قرار دینا بھی جائز ہے اور رفیق صفت مشبہ کے متعلق قرار دینا بھی جائز ہے اب اس عبارت سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ پہلا احتمال یعنی لنا ظرف کو جعل فعل کے متعلق قرار دینا لفظی اعتبار سے اقرب ہے البتہ معنوی اعتبار سے اس کو جعل فعل کے متعلق قرار دینا اقرب نہیں ہے بلکہ بعید ہے اور دوسرا احتمال یعنی لنا ظرف کو رفیق صفت مشبہ کے متعلق قرار دینا معنوی اعتبار سے اقرب ہے البتہ لفظی اعتبار سے یہ اقرب نہیں ہے بلکہ بعید ہے۔

سوال:۔لنا ظرف کو جعل فعل کے متعلق قرار دینا کس وجہ سے اقرب ہے۔؟

جواب:۔اقرب ہونے کی ایک وجہ یہ ہے کہ یہ جعل فعل کے قریب ہے اور جو قریب ہو ظرف کو اس کے متعلق قرار دینا اولیٰ ہوتا ہے بشرطیکہ اس سے کوئی خرابی لازم نہ آتی ہو اور اقرب ہونے کی دوسری وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ جعل فعل ہے اور فعل عمل میں اصل ہے اور اصل کے متعلق کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔

سوال:۔لنا ظرف کو معنوی اعتبار سے جعل فعل کے متعلق قرار دینا کس وجہ سے بعید ہے اور اس ظرف کو معنوی اعتبار سے رفیق صفت مشبہ کے متعلق قرار دینا کس وجہ سے اقرب ہے؟

جواب:۔قبل از جواب چند تمہیدی مقدموں کا سمجھنا ضروری ہے۔

مقدمہ اولیٰ:۔انسان ایک ذات ہے اور حیوان ناطق یہ انسان کی ذاتیات ہیں یعنی حیوان اور ناطق دونوں انسان کے مفہوم کے اجزاء ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جب ذات ثابت ہوتی ہے تو اس وقت ذاتیات بھی ثابت ہو جاتی ہیں ذاتیات اپنے ثبوت میں کسی نئے جاعل کے جعل کی محتاج نہیں ہوتیں یعنی ذاتیات اپنے ثبوت میں کسی نئے ثابت کرنے والے کے ثابت کرنے کی محتاج نہیں ہوتیں۔مثلاً اللہ تعالیٰ نے جب انسان کو پیدا کیا تھا تو اس وقت اس کو حیوان ناطق بھی بنایا تھا ایسا نہیں ہے کہ انسان کو پیدا پہلے کیا ہو اور اس کو

حیوان ناطق بعد میں بنایا ہوا ب اگر ہم یہاں جعل لائیں اور یوں کہیں ''جَعَلَ اللّٰهُ الْاِنْسَانَ حَيَوَانًا نَاطِقًا '' (اللہ تعالیٰ نے انسان کو حیوان ناطق بنایا ہے) تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے جب انسان کو پیدا کیا تھا تو اس وقت اسے حیوان ناطق نہیں بنایا تھا بلکہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو پیدا پہلے کیا اور اسے حیوان ناطق بعد میں بنایا ہے اور یہ مطلب باطل ہے کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ذات کے ثابت ہونے کے وقت ذاتیات ثابت نہ ہوں بلکہ ذاتیات اپنے ثبوت میں نئے ثابت کرنے والے کے ثابت کرنے کی محتاج ہوں حالانکہ یہ باطل ہے۔

اسی طرح توفیق ایک ذات ہے اور خیر اس توفیق کی ذاتی ہے یعنی خیر توفیق کے مفہوم کا ایک جزء ہے اور یہ خیر توفیق کے مفہوم کا جزء اس لیے ہے کہ توفیق کا معنی ہے توجیہ الاسباب نحو المطلوب الخیر یعنی مطلوب خیر کے لیے جتنے بھی اسباب اور ذرائع کی ضرورت ہو ان کو مہیا کر دینا۔ پس جب خیر توفیق کی ذاتی ہے تو یہ توفیق کے لیے اس وقت سے ثابت ہوگی جب سے اللہ نے توفیق کو پیدا کیا ہے ایسا نہیں ہے کہ اللہ نے توفیق کو پیدا پہلے کیا ہو اور اسے خیر بعد میں بنایا ہو۔ اب اگر ہم یہاں جعل لائیں اور یوں کہیں جعل اللہ لنا التوفیق خیر رفیق (اللہ تعالیٰ نے بنایا ہے ہمارے لیے توفیق کو بہترین ساتھی) تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے جب توفیق کو پیدا کیا تھا تو اس وقت اسے خیر نہیں بنایا تھا بلکہ اللہ تعالیٰ نے توفیق کو پیدا پہلے کیا اور اسے خیر بعد میں بنایا ہے اور یہ مطلب باطل ہے۔ کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ذات کے ثابت ہونے کے وقت ذاتیات ثابت نہ ہوں بلکہ ذاتیات اپنے ثبوت میں کسی نئے ثابت کرنے والے کے ثابت کرنے کی محتاج ہوں حالانکہ یہ باطل ہے۔

مقدمہ ثانیہ:۔ مناطقہ کے نزدیک جس طرح ذات کے لیے ذاتیات کا ثبوت ضروری ہوتا ہے اور ذاتیات ذات کے لیے خود بخود ثابت ہوتی ہیں یعنی کسی نئے ثابت کرنے والے کے ثابت کرنے کی محتاج نہیں ہوتیں اسی طرح مناطقہ کے نزدیک لازم ماہیت کا ثبوت ماہیت کے لیے ضروری ہوتا ہے اور لازم ماہیت ماہیت کے لیے خود بخود ثابت ہوتا ہے۔ جیسے اربعہ کو زوجیت لازم ہے۔ خیال رہے کہ اگر ذات اور ذاتیات کے درمیان جعل کو حائل کیا جائے مثلاً یوں کہا جائے ''جَعَلَ اللّٰهُ الْاِنْسَانَ حَيَوَانًا نَاطِقًا '' یا لازم ماہیت اور ماہیت کے درمیان جعل کو حائل کیا جائے مثلاً یوں کہا جائے ''جَعَلَ اللّٰهُ الْاَرْبَعَةَ زَوْجًا '' تو اس کو مجعولیت ذاتی کہتے ہیں اور مناطقہ کے نزدیک مجعولیت ذاتی باطل ہے۔

مقدمہ ثالثہ:۔ خیر رفیق کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مطلق خیر رفیق یعنی وہ خیر رفیق جو لنا ظرف کی قید کے ساتھ مقید نہ ہو یہی خیر رفیق توفیق کی ذاتی ہے۔ (۲) مقید خیر رفیق یعنی وہ خیر رفیق جو لنا ظرف کی قید کے ساتھ مقید ہو خیر رفیق کی یہ قسم توفیق کے لیے ذاتی نہیں ہے پس متن میں آنے والا لنا ظرف اگر جعل فعل کے متعلق ہو تو خیر رفیق مطلق ہوگی اور یہ توفیق کی ذاتی ہوگی اور اگر لنا ظرف رفیق صفت مشبہ کے متعلق ہو تو خیر رفیق مقید ہوگی اور یہ توفیق کی ذاتی نہ ہوگی۔

جواب۔ ان تمہیدی مقدموں کے بعد سوال مذکورہ بالا کا جواب یہ ہے اگر لنا ظرف کو جعل کے متعلق کریں تو اس سے مجعولیت ذاتی لازم آئے گی جو کہ جائز نہیں ہے اور مجعولیت ذاتی اس طرح لازم آئے گی کہ توفیق ایک ذات ہے اور خیر رفیق اس کی ذاتی ہے اور ذاتی کا

ثبوت ذات کے لیے خود بخود ہوتا ہے یعنی ذاتی اپنے ثبوت میں کسی نئے ثابت کرنے والے کے ثابت کرنے کی محتاج نہیں ہوتی حالانکہ یہاں جعل موجود ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالی نے جب توفیق کو پیدا کیا تھا تو اس وقت وہ خیر رفیق نہیں تھی بلکہ اللہ تعالی نے اسے خیر رفیق بعد میں بنایا ہے پس اسی وجہ سے لنا ظرف کو جعل فعل کا ظرف لغو بنانا معنی اقرب نہیں ہے اور اگر لنا ظرف کو رفیق صفت مشبہ کے متعلق قرار دیا جائے تو اس سے مجعولیت ذاتی لازم نہیں آئے گی اس لیے کہ اس صورت میں خیر رفیق لنا ظرف کی قید کے ساتھ مقید ہو جائے گی۔ اور یہ توفیق کی ذاتی نہیں رہے گی اور جب یہ توفیق کی ذاتی نہیں رہے گی تو جعل کو لانے سے مجعولیت ذاتی بھی لازم نہیں آئے گی پس اسی وجہ سے لنا ظرف کو رفیق صفت مشبہ کے متعلق قرار دینا معنوی اعتبار سے اقرب ہے۔

سوال:۔ لنا ظرف کو لفظی اعتبار سے رفیق صفت مشبہ کے متعلق قرار دینا کس وجہ سے بعید ہے؟

جواب:۔ اس کے بعید ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے مضاف الیہ کے معمول کو مضاف پر مقدم کرنے کی خرابی لازم آتی ہے جس کی توجیہہ کی ضرورت پیش آتی ہے لیکن اگر اس کو رفیق کے متعلق نہیں کریں گے تو سرے سے اعتراض ہی نہیں ہوگا کہ جواب دینے کی ضرورت پیش آئے۔

"قَوْلُهُ هُوَ تَوْجِيهُ... الخ "اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے لفظ توفیق کی وضاحت کرنا ہے توفیق کا لغوی معنی ہے کسی بھی مطلوب کے لیے تمام اسباب اور ذرائع کو مہیا کر دینا۔ چاہے وہ مطلوب خیر ہو یا شر مثلاً خالد علم دین حاصل کرنا چاہتا ہے تو یہ خالد کا ایک مطلوب ہے اور یہ مطلوب بھی مطلوب خیر ہے تو علم دین حاصل کرنے کے لیے اس کو چند چیزوں کی ضرورت ہے مثلاً اچھے استاد کا ملنا، علم حاصل کرنے کے لیے فرصت کا ملنا، ذہانت اور حافظے کا ملنا۔ پس اگر یہ تمام چیزیں اس کو مہیا ہو جائیں تو کہا جائے گا کہ اس کو علم دین حاصل کرنے کی توفیق مل گئی ہے۔ اسی طرح مثلاً زید چوری کرنا چاہتا ہے یا فلم وڈرامہ دیکھنا چاہتا ہے تو یہ اس کا ایک مطلوب ہے اور یہ مطلوب شر ہے اور اس مطلوب شر تک پہنچنے کے لیے اس کو جن چیزوں کی ضرورت ہے اگر وہ چیزیں اس کو دستیاب ہو جائیں تو کہہ دیا جائے گا کہ اس کو مطلوب تک پہنچنے کی توفیق مل گئی اور شریعت کی اصطلاح میں توفیق کا معنی یہ ہے کہ مطلوب خیر تک پہنچنے کے لیے جن اسباب اور ذرائع کی ضرورت ہو ان تمام اسباب وذرائع کو مہیا کر دینا اگر مطلوب شے تک پہنچنے کے لیے اسباب وذرائع مہیا ہو جائیں تو شریعت میں اس کو توفیق نہیں کہتے بلکہ خذلان کہتے ہیں۔

عبارت متن:۔ "وَالصَّلٰوةُ عَلٰى مَنْ اَرْسَلَهُ هُدًى هُوَ بِالْاِهْتِدَاءِ حَقِيْقٌ وَ نُوْرًا بِهِ الْاِقْتِدَاءُ يَلِيْقُ وَ عَلٰى اٰلِهٖ وَ اَصْحَابِهِ الَّذِيْنَ سَعِدُوْا فِيْ مَنَاهِجِ الصِّدْقِ بِالتَّصْدِيْقِ وَ صَعِدُوْا فِيْ مَعَارِجِ الْحَقِّ بِالتَّحْقِيْقِ." ۔

ترجمہ:۔ اور رحمت کاملہ اور سلامتی نازل ہو اس ذات پر جسے اس نے بھیجا ہادی بنا کر اس حال میں کہ وہ حق دار ہے اس بات کی کہ اس سے ہدایت حاصل کی جائے اور نور بنا کر اس حال میں کہ ہمارا ان ہی کی اقتداء کرنا ہم کو لائق ہے اور رحمت کاملہ اور سلامتی نازل ہو آپ ﷺ کی آل پر اور آپ ﷺ کے صحابہ پر وہ جو نیک بخت ہوئے سچائی کے راستوں میں تصدیق کی وجہ سے اور چڑھ گئے حق کی تمام

سیڑھیوں پر تحقیق (یقین) کے ساتھ۔

عبارت شرح:۔ ''قَوْلُهٗ وَالصَّلٰوةُ وَ هِیَ بِمَعْنَى الدُّعَآءِ اَیْ طَلَبِ الرَّحْمَةِ وَ اِذَا اُسْنِدَ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰی یُجَرَّدُ عَنْ مَعْنَی الطَّلَبِ وَ یُرَادُ بِهِ الرَّحْمَةُ مَجَازًا . ''۔

ترجمہ:۔ اور وہ (صلوٰۃ) دعاء یعنی رحمت کو طلب کرنے کے معنی میں ہے اور جب اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے تو اسے خالی کیا جاتا ہے طلب کے معنی سے اور اس سے رحمت کا ارادہ کیا جاتا ہے مجازی طور پر۔

تشریح:۔ ''قَوْلُهٗ وَ هِیَ بِمَعْنَى الدُّعَآءِ ۔۔۔ الخ''۔ اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے لفظ صلوٰۃ کا معنی بتانا ہے چنانچہ فرمایا صلوٰۃ کا معنی دعاء ہے اور چونکہ دعاء کا معنی واضح نہیں تھا اس لیے شارح نے اپنے قول ای طلب الرحمۃ سے دعاء کا معنی بتا دیا کہ دعاء کا معنی ہے طلب رحمت یعنی رحمت مانگنا۔

''قَوْلُهٗ وَ اِذَا اُسْنِدَ ۔۔ الخ ''اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے سوال سے قبل بطور تمہید دو مقدموں کا جاننا ضروری ہے۔ مقدمہ اولیٰ:۔ متن میں آنے والے کلمہ الصلوٰۃ پر جو الف لام ہے وہ مضاف الیہ کے عوض میں ہے تقدیر عبارت یوں تھی صلوٰۃ اللہ یعنی اللہ کی دعاء۔

مقدمہ ثانیہ:۔ اللہ تعالیٰ غنی اور بے نیاز ہے وہ کسی سے مانگنے کا محتاج نہیں بلکہ ساری مخلوق اس کی محتاج ہے جیسا کہ قرآن پاک میں ہے ''یَا اَیُّهَا النَّاسُ اَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ اِلَى اللّٰهِ وَاللّٰهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیْدُ ''اس تمہید کے بعد سوال کی تقریر یہ ہے کہ متن میں جو صلوٰۃ کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے یہ درست نہیں ہے کیونکہ صلوٰۃ کا معنی طلب رحمت ہے اور اللہ تعالیٰ اس بات سے بے نیاز ہے کہ کسی سے کچھ طلب کرے۔

جواب:۔ صلوٰۃ کی نسبت جب اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے تو اس وقت صلوٰۃ طلب والے معنی سے خالی ہوتا ہے اور اس سے مراد محض رحمت ہوتی ہے پس متن میں بھی جب لفظ صلوٰۃ طلب والے معنی سے خالی ہوا تو اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا درست ہوا۔

قولہٗ ''مَجَازًا''۔ اس عبارت سے بھی شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے سوال سے پہلے بطور تمہید ایک مقدمہ ذہن نشین فرمایئے وہ مقدمہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم اور جسمانیات سے پاک ہے یعنی مخلوق کا جسم ہوتا ہے تو اس کے ہاتھ، پاؤں اور دل وغیرہ بھی ہوتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ جسم اور اعضاء سے پاک ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا۔ ''لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ '' کہ دنیا کی کوئی چیز خالق کی مثل نہیں ہے پس اگر مخلوق کی طرح خالق کا بھی جسم اور اعضاء ہوں تو فرمان باری کا جھوٹا ہونا لازم آئے گا حالانکہ فرمان باری کا جھوٹا ہونا محال ہے اس تمہید کے بعد سوال کی تقریر یہ ہے کہ صلوٰۃ کو طلب کے معنی سے خالی کر کے محض رحمت کے معنی میں لے کر بھی اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنا درست نہیں ہے اس لیے کہ رحمت کا معنی رقتِ قلب یعنی دل کی نرمی ہے اور اللہ تعالیٰ دل سے بھی پاک ہے اور اس کی نرمی سے بھی پاک ہے۔

جواب:۔ رحمت کی نسبت جب اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف کی جائے تو اس وقت رحمت کا معنی رقت قلب نہیں ہوتا بلکہ مجاز اً رقتِ قلب کا

نتیجہ یعنی فضل واحسان مراد ہوتا ہے پس جب رحمت کا معنی فضل واحسان ہوا تو اس کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنے سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔

فائدہ:۔ رقت قلب یعنی دل کی نرمی کا نتیجہ فضل واحسان ہے یعنی دل کا نرم ہونا سبب ہے اور فضل واحسان مُسبَّب ہے مثلاً زید نے خالد کو دیکھا کہ وہ پیاس سے بلک رہا ہے تو اس سے زید کے دل میں نرمی پیدا ہوئی اور اس نرمی نے زید کو اس بات پر اُبھارا کہ وہ خالد پر مہربانی کر کے اس کو پانی پلائے۔

عبارت شرح:۔ ''قولہ عَلٰی مَنْ اَرْسَلَهٗ لَمْ يُصَرِّحْ بِاسْمِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَعْظِيْمًا وَ اِجْلَالًا وَ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّهٗ فِيْمَا ذُكِرَ مِنَ الْوَصْفِ بِمَرْتَبَةٍ لَا يَتَبَادَرُ الذِّهْنُ مِنْهُ اِلَّا اِلَيْهِ وَ اِخْتَارَ مِنْ بَيْنِ الصِّفَاتِ هٰذِهٖ لِكَوْنِهٖ مُسْتَلْزِمَةً لِسَائِرِ الصِّفَاتِ الْكَمَالِيَّةِ مَعَ مَا فِيْهِ مِنَ التَّصْرِيْحِ بِكَوْنِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُرْسَلًا فَاِنَّ الرِّسَالَةَ فَوْقَ النُّبُوَّةِ فَاِنَّ الْمُرْسَلَ هُوَ النَّبِيُّ الَّذِيْ اُرْسِلَ اِلَيْهِ وَحْيٌ وَ كِتَابٌ''

ترجمہ:۔ ماتن نے نہیں تصریح کی آپ علیہ السلام کے نام کی تعظیم اور اظہار بزرگی کی وجہ سے اور تنبیہ کرنے کے لیے اس بات پر کہ نبی کریم علیہ السلام اس وصف رسالت میں جس کو ماتن نے ذکر کیا ہے اس مرتبہ پر ہیں کہ ذہن نہیں سبقت کرتا۔ اس سے مگر آپ علیہ السلام ہی کی طرف اور ماتن نے اختیار کی ہے تمام صفات میں سے یہ صفت رسالت اس لیے کہ وہ مستلزم ہے تمام صفات کمالیہ کو ساتھ اس بات کے کہ اس وصف میں نبی علیہ السلام کے رسول ہونے کی تصریح ہے اس لیے کہ وصف رسالت وصف نبوت سے بلند ہے کیونکہ رسول اس نبی کو کہتے ہیں جس کی طرف وحی اور کتاب بھیجی گئی ہو۔

تشریح:۔ ''قَوْلُهٗ لَمْ يُصَرِّحْ'' الخ۔ اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن پر وارد ہونے والے ایک سوال کا جواب دینا ہے سوال سے پہلے بطور تمہید ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ متن میں آنے والا کلمہ مَن اسم موصول ہے اور یہاں اس سے مراد حضور نبی محترم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات گرامی ہے اور ماتن نے اپنی عبارت والصلوٰۃ والسلام علی من ارسلہ ھُدٰی سے آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام پر ہدیہ درود وسلام بھیجا ہے لیکن اس موقع پر آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے نام نامی اسم گرامی محمد (ﷺ) کا ذکر نہیں کیا جب کہ اس سے پہلے ماتن نے جب اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کی تھی تو وہاں اسم جلالت اللہ کو صراحۃً ذکر کیا تھا اور یوں کہا تھا الحمد للہ اس تمہید کے بعد اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ کیا وجہ ہے کہ ماتن نے جب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام پر درود شریف بھیجا تو آپ علیہ السلام کا اسم گرامی صراحۃً ذکر نہیں کیا اور جب اللہ تعالیٰ کی حمد کی تو اللہ تعالیٰ کے نام کو صراحۃً ذکر کیا۔

جواب:۔ دو حکمتوں کی وجہ سے مصنف علیہ الرحمہ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اسم گرامی صراحۃً ذکر نہیں کیا۔ (۱) حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی بزرگی اور تعظیم کو ملحوظ رکھنے کے لیے کیونکہ کبھی نام ذکر کرنے میں اتنی تعظیم نہیں ہوتی جتنی تعظیم صفت ذکر کرنے میں ہوتی ہے۔ مثلاً خالد عالم ہو اور اس کو یہ کہنا ہو کہ ادھر آؤ تو اس کا نام بولنے کی بجائے اگر یوں کہا جائے کہ علامہ صاحب ادھر تشریف لائیں اس میں زیادہ ادب ہے۔

(۲) مصنف علیہ الرحمہ نے آپ کا وصف رسالت ذکر کر کے اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ یہ وصف رسالت ایسا وصف ہے کہ اس وصف سے ذہن فوراً حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف ہی منتقل ہوتا ہے کسی اور کی طرف منتقل نہیں ہوتا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام رسول کا فرد کامل ہیں اور قاعدہ ہے "اَلْمُطْلَقُ اِذَا اُطْلِقَ یُرَادُ بِهِ الْفَرْدُ الْكَامِلُ "یعنی مطلق جب ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے۔

اعتراض:۔ مصنف علیہ الرحمہ نے جس نکتہ کی وجہ سے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا نام صراحتاً ذکر نہیں کیا یہ نکتہ تو اللہ تعالیٰ کے نام میں بھی پایا جاتا ہے تو پھر ماتن نے اللہ تعالیٰ کا نام صراحۃً کیوں ذکر کیا ہے اس کی کوئی صفت کیوں نہیں ذکر کی؟

جواب:۔ اس سوال کے چند جواب ہیں:

(۱) نکتے بعد الوقوع بیان کئے جاتے ہیں یعنی ایک واقعہ سامنے آیا تو اس کا کوئی نکتہ بیان کر دیا جیسے یہاں مصنف علیہ الرحمہ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا نام صراحتاً ذکر نہیں کیا اس کا نکتہ یہ بیان کر دیا کہ انھوں نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ادب ملحوظ رکھنے کے لیے ایسا کیا اور ممکن ہے مصنف علیہ الرحمہ نے کسی اور نکتے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کا نام صراحۃً ذکر کیا ہو مثلاً مصنف علیہ الرحمہ اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کر کے اس سے برکت حاصل کرنا چاہتے ہوں۔

(۲) مصنف علیہ الرحمہ نے اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کر کے قرآن پاک کی پیروی کی ہے اس طرح کہ قرآن پاک میں بھی جہاں اس بات کا ذکر کیا گیا ہے کہ تمام حمد اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہیں وہاں الحمد للہ رب العالمین فرمایا گیا ہے یعنی وہاں اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا گیا ہے نہ کہ صفت۔

"قَوْلُهٗ وَاخْتَارَ مِنْ بَيْنِ الصِّفَاتِ "الخ۔ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ اگر مصنف علیہ الرحمہ نے ادب کو ملحوظ رکھتے ہوئے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی کوئی صفت ذکر کرنی ہی تھی تو پھر وصف رسالت کو ہی کیوں اختیار کیا ہے؟ آپ کے اور بھی بہت سارے اوصاف ہیں ان میں سے کسی وصف کو ذکر کر دیتے۔؟

جواب:۔ اس کے شارح نے دو جواب دیئے ہیں۔ لیکن جواب سے پہلے بطور تمہید ایک بات کا سمجھنا ضروری ہے وہ یہ کہ وصف رسالت تمام صفات کمالیہ کو مستلزم ہے یعنی وصف رسالت تمام کمالات بشریہ کو محیط وشامل ہے اور اس وصف کو ذکر کرنا تمام کمالات بشریہ کو ذکر کرنا ہے یعنی جب وصف رسالت کو ذکر کر دیا تو یہ ایسا ہو گیا کہ تمام کمالات بشریہ کو ذکر کر دیا اور وصف رسالت تمام کمالات بشریہ کو اس لیے محیط وشامل ہے کہ یہ وصف نبوت سے فائق و بلند ہے اور وصف نبوت تمام کمالات بشریہ کو محیط ہے پس جب وصف نبوت تمام کمالات بشریہ کو محیط ہوا اور وصف رسالت وصف نبوت سے بھی بلند ہے تو یہ وصف رسالت بھی تمام کمالات بشریہ کو محیط ہوگا اس تمہید کے بعد سوال مذکورہ بالا کا پہلا جواب یہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمہ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے تمام اوصاف میں سے وصف رسالت کو اس لیے اختیار کیا ہے کہ وصف رسالت ملزوم ہے اور باقی تمام اوصاف اس کو لازم ہیں یعنی چونکہ وصف رسالت کا ذکر کرنے سے بقیہ تمام اوصاف کا ذکر ہو جاتا ہے اس لیے مصنف نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے تمام اوصاف میں سے وصف

رسالت کو اختیار کیا ہے اور اس وصف کے علاوہ کو اختیار نہیں کیا اور سوالِ مذکورہ کا دوسرا جواب یہ ہے کہ وصف رسالت ذکر کرنے میں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے رسول ہونے کی تصریح ہے اور اس تصریح سے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی شان کی عظمت ظاہر ہوتی ہے وہ اس طرح کہ وصف رسالت وصف نبوت سے اعلیٰ ہے اور اعلیٰ وصف ذکر کرنے سے عظمت شان ورفعت مکان کا ظہور ہوا کرتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص حافظ وقاری ہو اور مفتی بھی ہو تو اس کے وصف افتاء کا ذکر اس کی رفعت کو ظاہر کر دیتا ہے۔

"قَوْلُهُ فَإِنَّ الرِّسَالَةَ...الخ"۔ پہلے شارح نے اپنے قول "لِكَوْنِهٖ مُسْتَلْزِمَةً لِسَائِرِ الصِّفَاتِ الْكَمَالِيَّةِ" سے یہ دعویٰ کیا تھا کہ وصف رسالت تمام صفات کمالیہ کو مستلزم ہے اب مزکورہ عبارت سے شارح اس دعویٰ پر دلیل پیش کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ وصف رسالت صفات کمالیہ کو اس لیے مستلزم ہے کہ یہ وصف نبوت سے اعلیٰ ہے اور وصف نبوت وصف رسالت کے علاوہ تمام صفات کمالیہ کو مستلزم ہے پس جب وصف نبوت تمام صفات کمالیہ کو مستلزم ہے اور وصف رسالت وصف نبوت سے اعلیٰ ہے تو وصف رسالت بھی تمام صفات کمالیہ کو مستلزم ہوگا۔ خیال رہے کہ شارح کی مذکورہ عبارت ایک سوال کا جواب بھی ہو سکتی ہے وہ اس طرح کہ جب شارح نے سوال مذکورہ کا دوسرا جواب دیا تھا اور کہا تھا کہ وصف رسالتؐ اختیار کرنے میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے رسول ہونے کی تصریح ہے تو اس سے یہ سوال پیدا ہوا کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے رسول ہونے کی تصریح میں کیا فائدہ ہے؟ تو مذکورہ عبارت سے شارح نے اس کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ اس تصریح میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی عظمت شان ورفعت مکان ظاہر ہوتی ہے وہ اس طرح کہ وصف رسالت وصف نبوت سے اعلیٰ ہے اور اعلیٰ وصف ذکر کرنے سے عظمت شان اور رفعت مکان کا ظہور ہوا کرتا ہے مثلاً ایک شخص حافظ اور قاری ہو اور مفتی بھی ہو تو اس کے وصف افتاء کا ذکر اس کی رفعت کو ظاہر کر دیتا ہے۔

"قَوْلُهُ فَإِنَّ الْمُرْسَلَ...الخ"۔ اوپر شارح نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ وصف رسالت وصف نبوت سے اعلیٰ ہے اب مذکورہ عبارت سے شارح اس دعویٰ پر دلیل پیش کر رہے ہیں لیکن دلیل کو سمجھنے سے پہلے ایک تمہید سمجھیں وہ یہ ہے کہ رسول اور نبی کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے انمیں سے رسول خاص مطلق ہے اور نبی عام مطلق ہے کیونکہ رسول اللہ تعالیٰ کے اس برگزیدہ بندے کو کہتے ہیں جس کو نئی کتاب اور نئی شریعت دے کر مخلوق کی راہنمائی کے لیے مبعوث کیا گیا ہو اور نبی اللہ تعالیٰ کے اس برگزیدہ بندے کو کہتے ہیں جس کو مخلوق کی راہنمائی کے لیے بھیجا گیا ہو خواہ اس کو نئی کتاب اور نئی شریعت عطا کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو اور قاعدہ ہے جہاں خاص مطلق پایا جاتا ہے وہاں عام مطلق ضرور پایا جاتا ہے۔ لیکن جہاں عام مطلق پایا جائے وہاں خاص مطلق کا پایا جانا ضروری نہیں ہوتا۔ لہٰذا جو بھی رسول ہوگا وہ نبی ضرور ہوگا لیکن جو بھی نبی ہو اس کا رسول ہونا ضروری نہیں ہے پس اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ رسول کا مرتبہ اور مقام نبی سے زیادہ ہوتا ہے اس تمہید کے بعد دلیل کا حاصل یہ ہے کہ رسول میں ایک کمال نبی سے زیادہ ہوتا ہے اور وہ کمال نئی کتاب اور نئی شریعت والا ہے جیسا کہ تمہید میں بیان کیا گیا ہے اور جس میں کمال زیادہ ہو وہ اعلیٰ ہوتا ہے۔ پس جب رسول جو وصف رسالت کے ساتھ متصف ہیں اعلیٰ ہیں نبی سے جو وصف نبوت کیساتھ متصف ہیں تو پھر وصف رسالت بھی وصف نبوت سے اعلیٰ ہوگا۔

عبارت شرح:۔ ''قَوْلُهٗ هُدًى اِمَّا مَفْعُوْلٌ لَهٗ لِقَوْلِهٖ اَرْسَلَهٗ وح يُرَادُ بِالْهُدٰى هِدَايَةُ اللّٰهِ حَتّٰى يَكُوْنَ فِعْلًا لِفَاعِلِ الْفِعْلِ الْمُعَلَّلِ بِهٖ اَوْ حَالٌ عَنِ الْفَاعِلِ اَوْ عَنِ الْمَفْعُوْلِ وح فَالْمَصْدَرُ بِمَعْنٰى اِسْمِ الْفَاعِلِ اَوْ يُقَالُ اُطْلِقَ عَلٰى ذِى الْحَالِ مُبَالَغَةً نَحْوُ زَيْدٌ عَدْلٌ. ''

ترجمہ:۔لفظ'' هُدًى'' یا تو مفعول لہ ہے اس کے قول ارسلہٗ کا اور اس وقت ھدیٰ سے اللہ کی ہدایت مراد ہوگی تا کہ ہو جائے یہ فعل معلل بہ کے فاعل کا یا یہ حال ہے (ارسلہ) کے فاعل یا مفعول سے اور اس وقت مصدر (ھدیٰ) اسم فاعل (ہادی) کے معنی میں ہوگا یا کہا جائے گا کہ اس مصدر کا اطلاق کیا گیا ہے ذوالحال پر مبالغہ کے طور پر جیسے زید عدل میں۔

تشریح:۔ ''قَوْلُهٗ اِمَّا مَفْعُوْلٌ لَهٗ '' الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے کلمہ ھدی کی ترکیب بتلانا ہے اور ترکیب پر وارد ہونے والے سوالات کا جواب دینا ہے ترکیب کا حاصل یہ ہے کہ کلمہ ھدٰی یا تو فعل ارسل کا مفعول لہ ہونے کی بناء پر منصوب ہے یا حال ہونے کی بناء پر منصوب ہے۔اور اس کا ذوالحال ارسل کا فاعل بھی ہوسکتا ہے اور اس کا ذوالحال ارسل کا مفعول بھی ہوسکتا ہے لیکن اس مقام میں اس ھدی کو ارسل کے مفعول سے حال قرار دینا اولیٰ ہے اور اس کے اولیٰ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ مقام حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام پر صلوٰۃ وسلام بھیجنے کا مقام ہے اور اَرْسَلَ کی ضمیر مفعول سے مراد بھی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں اور اس کے اولیٰ ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں ہادی ہونا حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی صفت ہوگا بخلاف اس کے کہ اگر اس کو ارسل کے فاعل سے حال قرار دیا جائے تو اس صورت میں ہادی ہونا اللہ تعالیٰ کی صفت ہوگا حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ہادی ہونا ماتن کے قول الحمد للہ الذی ھدانا سواء الطریق۔۔الخ سے بھی معلوم ہو چکا ہے لہٰذا نیا کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا اور کلام کو نئے معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے اس سے کہ اس کو تاکید پر محمول کیا جائے اور ان دونوں ترکیبوں پر وارد ہونے والے سوال سے قبل چند تمہید مقدموں کا سمجھنا ضروری ہے۔

مقدمہ اولیٰ:۔جس فعل کی علت بیان کی جائے اس کو فعل معلل بہ کہتے ہیں جیسے ''ضَرَبْتُ زَيْدًا تَادِيْبًا '' مثال مذکور میں تادیباً مفعول لہٗ ہے اور اس کے ذریعے فعل ضرب کی علت بیان کی گئی ہے کہ متکلم نے زید کو ادب سکھانے کے لیے مارا ہے لہٰذا فعل ضرب معلل بہ ہوا اور مفعول لہٗ کے شروع میں جو لام جارہ ہوتا ہے اس کو حذف کرنے کے لیے دو شرطوں کا ہونا ضروری ہے۔

نمبر(۱)فعل معلل بہ کا فاعل اور مفعول لہٗ کا فاعل ایک ہو جیسا کہ مثال مذکور میں فعل معلل بہ یعنی فعل ضرب اور مفعول لہٗ یعنی تادیباً کا فاعل ایک ہی ہے اور وہ متکلم ہے کیونکہ زید کو مارنے والا بھی متکلم ہے اور اس کو ادب سکھانے والا بھی متکلم ہے۔

نمبر۲۔فعل معلل بہ کا زمانہ اور مفعول لہٗ کا زمانہ ایک ہو جیسا کہ مثال مذکور میں فعل معلل بہ یعنی فعل ضرب اور مفعول لہٗ یعنی تادیباً کا زمانہ ایک ہے کیونکہ متکلم جس زمانہ میں زید کو مار رہا ہے اسی زمانہ میں اس کو ادب بھی سکھا رہا ہے ایسا نہیں ہے کہ اس کو مار تو اب رہا ہے اور اس کو ادب بعد میں سکھائے۔اگر مذکورہ بالا دونوں شرطوں میں سے کوئی شرط بھی مفقود ہوگی تو مفعول لہٗ کے لام کو حذف کرنا جائز نہ ہوگا۔شرط اول مفقود ہو تو اس کی مثال ''جِئْتُكَ لِمَجِيْئِكَ اِيَّايَ ''یعنی میں تیرے پاس آیا ہوں اس وجہ سے کہ تو میرے پاس

آیا تھا۔ مثال مذکور میں مجیئ (آنا) فعل معللہ بہ ہے اور اس کا فاعل متکلم ہے اور لِـمَـجِـیْـئِـکَ "میں جو مجیئ ہے وہ مفعول لہٗ ہے اور اس کا فاعل ضمیر مخاطب ہے اور چونکہ یہاں فعل معلل بہ کا فاعل اور مفعول لہٗ کا فاعل ایک نہیں ہے بلکہ مختلف ہے اس لیے لام جارہ کو حذف نہیں کیا گیا۔ شرط ثانی مفقود ہو تو اس کی مثال "اَکْرَمْتُکَ الْیَوْمَ لِوَعْدِیْ بِذٰالِکَ اَمْسِ "۔ آج میں نے تیری عزت کی اس وعدے کی وجہ سے جو وعدہ میں تیرے ساتھ کل کر چکا تھا۔ مثال مذکور میں فعل اِکرام فعل معلل بہ ہے اور اس کا زمانہ آج کا دن ہے (الیوم) اور لِوَعدِیْ میں جو وعدی ہے وہ مفعول لہٗ ہے اور اس کا زمانہ گذشتہ دن (امس) ہے اور چونکہ یہاں فعل معلل بہ کا زمانہ اور مفعول لہٗ کا زمانہ ایک نہیں ہے اس لیے لام جارہ کو حذف نہیں کیا۔

مقدمہ ثانیہ:۔ حمل کا معنی ہے "اِتِّـحَـادُ الْمُتَغَایِرَیْنِ فِی الْمَفْهُوْمِ بِحَسَبِ الْوُجُوْدِ" یعنی ایسی دو چیزوں کا وجود میں متحد ہو جانا جو کہ مفہوم میں متغایر ہوں جیسے "زَیْـدٌ کَـاتِـبٌ" مثال مذکور میں زید کا مفہوم الگ ہے اور کاتب کا مفہوم الگ ہے لیکن وجود میں دونوں متحد ہیں یعنی زید اور کاتب ایک ہی چیز ہے ایسا نہیں کہ زید کوئی ہو اور کاتب کوئی اور ہو۔

مقدمہ ثالثہ:۔ وصف محض کا حمل ذات پر درست نہیں ہوتا کیونکہ حمل کے لیے ضروری ہے کہ محمول اور محمول علیہ وجود میں متحد ہوں جیسا کہ حمل کی تعریف سے واضح ہے حالانکہ وصف محض اور ذات کا وجود میں متحد ہونا ناممکن ہے اس تمہید کے بعد اعتراض یہ ہے کہ ھدًی کو فعل ارسل کا نہ تو مفعول لہٗ بنانا درست ہے اور نہ ہی اس کو فعل ارسل کے فاعل یا مفعول بہ سے حال بنانا درست ہے اس کو مفعول لہٗ بنانا تو اس وجہ سے درست نہیں کہ مفعول لہٗ کے لام کو حذف کرنے کے لیے شرط یہ ہے کہ فعل معلل بہ اور مفعول لہٗ کا فاعل ایک ہو اور یہاں دونوں کا فاعل مختلف ہے کیونکہ اس جگہ فعل معلل بہ ارسل ہے کیونکہ اسی کی علت بیان کی گئی ہے اور اس کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے اور ھدیٰ مفعول لہٗ ہے اور اس کا فاعل حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں پس جب دونوں کا فاعل علیحدہ علیحدہ ہے تو مفعول لہٗ کے لام کا حذف جائز نہ ہوگا حالانکہ اس جگہ لام جارہ کو حذف کیا گیا ہے ھدًی کو حال بنانا اس لیے درست نہیں ہے کہ اس صورت میں وصف محض کا حمل ذات پر لازم آئے گا جو کہ درست نہیں ہے اور وصف محض کا حمل ذات پر اس لیے لازم آئے گا کہ ھدًی مصدر ہے اور مصادر اوصاف محضہ ہوتے ہیں؟

جواب:۔ جواب سے پہلے بطور تمہید ایک مقدمے کا سمجھنا ضروری ہے اور وہ مقدمہ یہ ہے کہ یہاں تین چیزیں ہیں۔

(۱) مجاز فی النسبت اس کو اسناد مجازی اور مجاز عقلی بھی کہتے ہیں۔ (۲) مجاز فی الطرف اس کو مجاز لغوی بھی کہتے ہیں (۳) مجاز بالحذف اس کو مجاز فی الاعراب بھی کہتے ہیں۔

مجاز فی النسبت کی تعریف:۔ "اَلْاِسْنَادُ الْمُجَازِیُّ هُوَ اِسْنَادُ الْفِعْلِ اَوْ مَعْنَاهُ اِلٰی مَلَابِسٍ لَهٗ غَیْرِ مَا هُوَ لَهٗ بِتَاَوُّلٍ ."

ترجمہ:۔ اسناد مجازی یہ ہے فعل یا معنی فعل کی نسبت فعل یا معنی فعل کے ایسے ملابس کی طرف کرنا کہ وہ ملابس اس فعل یا معنی فعل کا غیر ہو جس کے لیے اس فعل یا معنی فعل کو بنایا گیا ہو۔ مطلب یہ ہے کہ فعل معروف میں فاعل کے علاوہ کسی اور چیز کی طرف نسبت کر دینا اور فعل مجہول میں نائب فاعل کے علاوہ کسی اور چیز کی طرف نسبت کر دینا اور وہاں یہ قرینہ بھی موجود ہو کہ یہاں اسناد حقیقی نہیں ہے جیسے

''صَامَ نَهَارُ زَيْدٍ'' مثال مذکور میں صام فعل کی نسبت نہار کی طرف کی گئی ہے حالانکہ روزہ دار دن نہیں ہے بلکہ زید ہے پس اصل عبارت یوں ہوگی ''صَامَ زَيْدٌ فِي النَّهَارِ'' زید نے دن میں روزہ رکھا چونکہ نہار فعل صام کے لیے ظرف تھا اس لیے مجازاً ظرف کی طرف نسبت کر دی گئی۔

مجاز فی الطرف کی تعریف:۔ مجاز فی الطرف یہ ہے کہ لفظ کو معنی موضوع لہٗ کے غیر میں استعمال کرنا جیسے خلق کو مخلوق کے معنی میں استعمال کرنا اور ھدیٰ کو ہادی کے معنی میں استعمال کرنا۔

مجاز بالحذف کی تعریف:۔ مجاز بالحذف یہ ہے کہ ایک کلمہ کو حذف کر کے دوسرے کلمہ کو اس کے قائم مقام کرنا اور جو اعراب حذف شدہ کلمہ کا تھا وہ اعراب قائم مقام کو دے دینا جیسے قرآن پاک میں ہے ''وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ'' یہ اصل میں ''وَاسْئَلْ اَهْلَ الْقَرْيَةِ'' تھا اہل مضاف کو حذف کر دیا اور القریۃ کو اس کے قائم مقام کر دیا اور اہل کا نصب قریۃ کو دیدیا۔ خیال رہے کہ وصف محض کا حمل ذات پر اس وقت جائز ہوتا ہے جبکہ حمل میں مبالغہ مقصود ہو جیسے زید عدل مثال مذکور میں عدل مصدر ہونے کی وجہ سے وصف محض ہے اور اس کا حمل زید پر جو کہ ذات ہے مبالغہ کے طریقہ پر کیا گیا ہے گویا کہ زید عدل کرتے کرتے عین عدل بن گیا اس تمہید کے بعد سوال مذکورہ کا جواب یہ ہے کہ اس ھدیٰ کو مفعول لہٗ بنانا بھی جائز ہے اور آپ نے جو اعتراض کیا تھا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں فعل معلل بہ اور مفعول لہٗ دونوں کا فاعل ایک ہی ہے وہ اس طرح کہ یہاں ہدایت سے ہدایت اللہ مراد ہے نہ کہ ہدایت النبی۔ پس اب ارسل کا فاعل بھی اللہ ہوا اور ھدیٰ کا فاعل بھی اللہ ہوا۔ اور اس ھدیٰ کو حال بنانا بھی جائز ہے اور آپ نے جو اعتراض کیا ہی اس کے تین جواب ہیں۔ جن میں سے دو جواب شارح نے ذکر کیے ہیں اور تیسرا جواب شارح نے ذکر نہیں کیا۔

جواب اول:۔ مصنف کی عبارت میں مجاز فی الطرف ہے یعنی ھدیٰ ہادی اسم فاعل کے معنی میں ہے۔ اور ہادی ذات مع الوصف ہے اور ذات مع الوصف کا حمل ذات پر درست ہوتا ہے۔

جواب ثانی:۔ وصف محض کا حمل ذات پر اس وقت جائز ہوتا ہے جب کہ حمل میں مبالغہ مقصود ہو اور یہاں بھی چونکہ حمل میں مبالغہ مقصود ہے اس لیے وصف محض کا حمل ذات پر کیا گیا ہے اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہدایت دے دے کر عین ہدایت بن گیا ہے اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام بھی ہدایت دے دے کر عین ہدایت بن گئے ہیں۔

جواب ثالث:۔ مصنف کی عبارت میں مجاز بالحذف ہے یعنی ھُدًی اصل میں ذَاھُدًی تھا پھر ذا مضاف کو حذف کر دیا گیا اور ھدیٰ مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا اس صورت میں وصف محض کا حمل ذات پر لازم نہیں آئے گا۔

عبارت شرح:۔ ''قَوْلُهٗ بِالْاِهْتِدَاءِ مَصْدَرٌ مَبْنِيٌّ لِلْمَفْعُوْلِ اَیْ بِاَنْ يُّهْتَدٰى بِهٖ وَالْجُمْلَةُ صِفَةٌ لِقَوْلِهٖ هُدًى اَوْ يَكُوْنَانِ حَالَيْنِ مُتَرَادِفَيْنِ اَوْ مُتَدَاخِلَيْنِ وَيَحْتَمِلُ الْاِسْتِيْنَافَ اَيْضًا وَقِسْ عَلٰى هٰذَا قَوْلَهٗ نُوْرًا مَعَ الْجُمْلَةِ التَّالِيَةِ''۔

ترجمہ لفظ ''اِهْتَدٰی'' مصدر مبنی للمفعول ہے یعنی نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام اس بات کے حق دار ہیں کہ ان سے ہدایت حاصل کی جائے اور جملہ ''هُوَ بِالْاِهْتِدَاءِ حَقِيْقٌ'' صفت ہے اس کے قول ھدیٰ کی یا وہ دونوں حالین مترادفین یا حالین متداخلین ہیں اور یہ جملہ

مستانفہ ہونے کا بھی احتمال رکھتا ہے اور تو قیاس کر اس پر ماتن کے قول نوراً کو اس جملہ کے ساتھ جو بعد میں آنے والا ہے۔

تشریح:۔ قولہ مصدرٌ الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے سوال کی تقریر یہ ہے کہ متن میں آنے والا الاھتداء مصدر دو حال سے خالی نہیں یہ مصدر معروف ہوگا یا مجہول ہوگا اور یہ دونوں احتمال باطل ہیں۔ مصدر معروف ہونا تو اس وجہ سے باطل ہے کہ متن کی عبارت ''هُوَ بِالْاِهْتِدَاءِ حَقِيْقٌ ''میں ھو ضمیر کا مرجع یا تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہے یا حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات ہے مرجع خواہ کیا ہی ہو معنی درست نہ ہوگا کیونکہ مرجع اگر اللہ تعالیٰ کی ذات ہو تو معنی یہ ہوگا کہ وہ اللہ تعالیٰ ہدایت حاصل کرنے کے لائق ہے اور یہ معنی درست نہیں ہے بلکہ اس میں بے ادبی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ تو ہدایت دینے والا ہے نہ کہ ہدایت حاصل کرنے والا اور اگر ھو ضمیر کا مرجع حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات ہو تو معنی یہ ہوگا کہ ہدایت حاصل کرنا حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لائق ہے اور یہ معنی مقام مدح کے خلاف ہے اور مصدر کا مجہول ہونا اس وجہ سے باطل ہے کہ اھتداء لازم ہے اور لازم سے مجہول نہیں آتا۔

جواب:۔ شارح نے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ الاھتداء مصدر مبنی للمفعول یعنی مصدر مجہول ہے اور رہا آپ کا یہ اعتراض کہ کہ مصدر لازم سے مجہول نہیں آتا اس کا جواب یہ ہے کہ لازم سے اس وقت مجہول نہیں آتا جب تک اس کو حرف جار وغیرہ کے ذریعے متعدی نہ بنایا گیا ہو اور اگر اس کو حرف جار وغیرہ کے ساتھ متعدی بنالیا جائے تو اس وقت اس سے مجہول آ جاتا ہے اور یہاں اھتداء کو حرف جار کے ساتھ متعدی بنایا گیا ہے کیونکہ اس کے بعد بہ مقدر ہے۔

تقدیر عبارت یوں ہوگی ''هُوَ بَانْ يُهْتَدٰى بِهٖ حَقِيْقٌ'' معنی اس جملہ کا یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات یا حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات اس لائق ہے کہ اس سے ہدایت حاصل کی جائے اور یہ معنی بالکل درست ہے اس میں کوئی خرابی نہیں۔

''قَوْلُهٗ وَالْجُمْلَةُ صِفَةٌ... الخ ''اس عبارت سے شارح کی غرض جملہ ھو بالاھتداء حقیق کا ماقبل کے ساتھ ربط اور تعلق بیان کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس جملہ میں چار ترکیبی احتمال ہیں

(۱) یہ جملہ ھدیٰ کی صفت ہے اس صورت میں معنی یہ ہوگا رحمت کاملہ اور سلامتی نازل ہو اس ذات پر جس کو اللہ تعالیٰ نے بھیجا ایسا ہادی بنا کر جو اس لائق ہیں کہ ان سے ہدایت حاصل کی جائے۔

(۲) یہ دونوں یعنی ھدیٰ اور جملہ ھو بالاھتداء حقیق حالین مترادفین ہیں یعنی دونوں ارسلہٗ کی ضمیر فاعل یا ضمیر مفعول سے حال ہیں اگر یہ دونوں ارسل کے فاعل سے حال ہوں تو معنی یہ ہوگا رحمت کاملہ اور سلامتی نازل ہو اس ذات پر جس کو اللہ تعالیٰ نے بھیجا دراں حالیکہ وہ اللہ تعالیٰ ہدایت دینے والا ہے۔ دراں حالیکہ وہ اللہ تعالیٰ اس لائق ہے کہ اس سے ہدایت حاصل کی جائے اور اگر دونوں ارسل کے مفعول سے حال ہوں تو معنی یہ ہوگا رحمت کاملہ اور سلامتی نازل ہو اس ذات پر جس ذات کو اللہ تعالیٰ نے بھیجا دراں حالیکہ وہ ذات ہدایت دینے والی ہے دراں حالیکہ وہ ذات اس لائق ہے کہ ان سے ہدایت حاصل کی جائے۔

(۳) یہ دونوں یعنی ھدیٰ اور جملہ ھو بالاھتداء حقیق حالین متداخلین ہیں یعنی ھدیٰ مصدر ہادی اسم فاعل کے معنی میں ہو کر ارسل کے

فاعل یا مفعول سے حال ہے اور یہ جملہ ہادی کی ضمیر سے حال ہے اگر ھدی حال ہوارسل کے فاعل سے اور جملہ حال ہو ہادی کی ضمیر سے تو اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ رحمت کاملہ اور سلامتی نازل ہواس ذات پر جس کو اللہ تعالیٰ نے بھیجا اس حال میں کہ بھیجنے والی ذات ہدایت دینے والی ہے۔اس حال میں کہ وہ ہدایت دینے والی ذات اس لائق ہے کہ اس سے ہدایت حاصل کی جائے اور اگر ھدی حال ہوارسل کے مفعول سے اور جملہ حال ہو ہادی کی ضمیر سے تو اس صورت میں معنی یہ ہوگا رحمت کاملہ اور سلامتی نازل ہواس ذات پر جس کو اللہ تعالیٰ نے بھیجا اس حال میں کہ وہ ذات (نبی پاک) ہدایت دینے والے ہیں اس حال میں کہ وہ ہدایت دینے والے اس لائق ہیں کہ ان سے ہدایت حاصل کی جائے۔

فائدہ:۔اگر ایک ذوالحال سے دو حال واقع ہوں تو ان دو حالوں کو حالیں مترادفین کہتے ہیں اور اگر ایک ذوالحال سے دو سے زیادہ حال واقع ہوں تو ان حالوں کو احوال مترادفہ کہتے ہیں اور حالین متداخلین یہ ہیں کہ پہلا حال ایک ذوالحال سے ہواور دوسرا حال پہلے حال کی ضمیر سے ہواور تیسرا حال دوسرے حال کی ضمیر سے حال ہو۔

(۴) یہ جملہ مستانفہ ہے اور اہل معانی کی اصطلاح میں جملہ مستانفہ اس جملہ کو کہتے ہیں جو جملہ سوال مقدر کا جواب ہواور یہ جملہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال مقدر کی تقریر یہ ہے کہ جب ماتن نے یوں کہا کہ رحمت کاملہ نازل ہواس ذات پر جس کو اللہ تعالیٰ نے ہادی بنا کر بھیجا تو سوال پیدا ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو ہادی بنا کر کیوں بھیجا؟ تو اس جملہ کے ذریعے اس سوال کا جواب دیا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو اس لیے ہادی بنا کر بھیجا ہے کہ وہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اس لائق ہیں کہ ان سے ہدایت حاصل کی جائے۔

فائدہ:۔یہاں ایک پانچواں ترکیبی احتمال بھی ہے جس کو شارح نے اس کے بُعد کی وجہ سے ذکر نہیں کیا اور وہ احتمال یہ ہے کہ ھدی ارسل کی ضمیر فاعل سے حال ہواور یہ جملہ ارسل کی ضمیر مفعول سے حال ہو یا اس کے برعکس۔اس صورت میں یہ نہ تو حالین مترادفین ہوں گے اور نہ ہی حالین متداخلین ہوں گے۔حالین مترادفین تو اس لیے نہیں ہوں گے کہ حالین مترادفین کے لیے شرط یہ ہے کہ ذوالحال ایک ہواور یہاں ذوالحال ایک نہیں ہے۔اور حالین متداخلین نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حالین متداخلین کے لیے شرط یہ ہے کہ دوسرا حال پہلے حال کی ضمیر سے حال ہو جبکہ یہاں ایسا نہیں ہے۔

قولہٗ "وَ قِسْ عَلٰی ھٰذَا...الخ "۔اس عبارت سے شارح کی غرض متن کی عبارت "نُوْرًا بِهِ الْاِقْتِدَاءُ يَلِيْقُ "۔کی وضاحت کرنا ہے چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کے قول "نُوْرًا بِهِ الْاِقْتِدَاءُ يَلِيْقُ "کو "هُدًى هُوَ بِالْاِهْتِدَاءِ حَقِيْقٌ "پر قیاس کرو مطلب یہ ہے کہ جس طرح ھدیٰ کی ترکیب میں تین احتمال تھے اسی طرح نوراً کی ترکیب میں بھی تین احتمال ہیں۔

نمبر(۱) ارسل کا مفعول لہٗ ہو۔نمبر(۲) ارسلہٗ کی ضمیر فاعل سے حال ہو۔نمبر(۳) یا ضمیر مفعول سے حال ہواور جو اعتراض ھدیٰ کو مفعول لہٗ یا حال بنانے کی وجہ سے وارد ہوا تھا وہی اعتراض نوراً کو مفعول لہٗ یا حال بنانے کی وجہ سے وارد ہوگا اور جو جواب وہاں دیا گیا تھا وہی جواب یہاں بھی دیا جائے گا اور جو "هُوَ بِالْاِهْتِدَاءِ حَقِيْقٌ " میں ترکیبی چار احتمال تھے وہی چار احتمال "بِهِ الْاِقْتِدَاءُ يَلِيْقُ "۔

میں ہوں گے یعنی یا تو یہ جملہ نورا کی صفت بنے گا یا یہ دونوں یعنی نورا اور یہ جملہ حالین مترادفین ہوں گے یعنی دونوں ارسلہٗ کی ضمیر فاعل یا ضمیر مفعول سے حال ہوں گے یا یہ دونوں حالین متداخلین ہوں گے یعنی نوراً ارسلہٗ کی ضمیر فاعل یا مفعول سے حال ہوگا اور یہ جملہ نور بمعنی منور کی ضمیر سے حال ہوگا یا یہ جملہ مستانفہ ہوگا۔

عبارت شرح:۔"بِہٖ مُتَعَلِّقٌ بِالْاِقْتِدَآءِ لَا یَلِیْقُ فَاِنَّ اِقْتِدَآءَ نَا بِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ اِنَّمَا یَلِیْقُ بِنَا لَا بِہٖ فَاِنَّہٗ کَمَالٌ لَنَالَا لَہٗ وَحِ تَقْدِیْمُ الظَّرْفِ لِقَصْدِ الْحَصْرِ وَالْاِشَارَۃِ اِلٰی اَنَّ مِلَّتَہٗ نَاسِخَۃٌ لِمِلَلِ سَائِرِ الْاَنْبِیَآءِ وَ اَمَّا الْاِقْتِدَآءُ بِالْاَئِمَّۃِ فَیُقَالُ اِنَّہٗ اِقْتِدَآءٌ بِہٖ حَقِیْقَۃً اَوْ یُقَالُ الْحَصْرُ اِضَافِیٌّ بِالنِّسْبَۃِ اِلٰی سَائِرِ الْاَنْبِیَآءِ عَلَیْھِمُ السَّلَامُ"۔

ترجمہ:۔لفظ"بِہٖ" متعلق ہے اقتداء کے ساتھ نہ کہ یلیق کے ساتھ اس لیے کہ ہمارا اقتداء کرنا آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی یہ تو ہمارے ہی لائق ہے نہ کہ آپ ﷺ کے اس لیے کہ وہ ہمارے لیے کمال کا باعث ہے نہ کہ آپ ﷺ کے لیے اور اس وقت ظرف کا مقدم کرنا حصر کے ارادے سے ہے اور اشارہ کرنے کے لیے ہے اس بات کی طرف کہ نبی علیہ السلام کی ملت باقی تمام نبیوں کی ملتوں کے لیے ناسخ ہے اور باقی رہا ائمہ کی اقتداء کرنا تو کہا جائے گا کہ بے شک وہ درحقیقت نبی علیہ السلام کی اقتداء کرنا ہے یا کہا جائے گا کہ حصر اضافی ہے جو باقی انبیاء علیہم السلام کی بہ نسبت ہے۔

تشریح:۔قولہٗ"مُتَعَلِّقٌ بِالْاِقْتِدَآءِ"۔اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔سوال کی تقریر یہ ہے کہ بہ ظرف یہ یلیق کے متعلق ہے اس لیے کہ یلیق فعل ہے اور فعل عمل میں اصل ہوتا ہے حالانکہ یلیق کو اس کا متعلق بنانا درست نہیں ہے کیونکہ یلیق کو متعلق بنانے کی صورت میں متن کی عبارت کا معنی یہ ہوگا اقتداء نا بالرسول یلیق بہ یعنی ہمارا حضور علیہ السلام کی اقتداء کرنا یہ حضور علیہ السلام کے لائق ہے اور حضور علیہ السلام کی شان میں اضافہ کا سبب ہے حالانکہ یہ معنی درست نہیں ہے کیونکہ ہمارا حضور علیہ السلام کی اقتداء کرنا یہ ہمارے لائق ہے اور ہماری شان میں اضافہ کا سبب ہے نہ کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کیونکہ ہمارا حضور علیہ السلام کی اقتداء کرنا یہ ہمارے لیے کمال ہے نہ کہ حضور علیہ السلام کے لیے کیونکہ حضور علیہ السلام کا مرتبہ اور مقام بہت بلند و بالا ہے۔

جواب:۔شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ بہ ظرف کا متعلق اقتداء مصدر ہے نہ کہ یلیق۔اب معنی درست بنتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اقتداء نا بالرسول یلیق بنا یعنی ہمارا اقتداء کرنا نبی علیہ السلام کی یہ ہمارے لائق ہے۔

قولہٗ"وَ حِیْنَئِذٍ تَقْدِیْمُ الظَّرْفِ ...الخ"۔اس عبارت سے شارح ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ جب بہ ظرف اقتداء مصدر کے متعلق ہے تو ظرف معمول ہوا اور اقتداء مصدر عامل ہوا اور نحو کا قاعدہ ہے کہ عامل معمول سے مقدم ہوتا ہے تو پھر ماتن نے معمول کو عامل پر مقدم کیوں کیا۔

جواب:۔قبل از جواب بطور تمہید کے ایک بات کا سمجھنا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ جس چیز کا حق مؤخر ہونا ہو اس کو مقدم کر دینا حصر و تخصیص کا فائدہ دیتا ہے جیسے"اِیَّاکَ نَعْبُدُ"اس مثال میں ایاک مفعول بہ ہے اور اس کو عامل نعبد پر حصر کے لیے مقدم کیا گیا ہے مثال کا معنی یہ ہے کہ اے اللہ ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں کسی اور کی نہیں اس تمہید کے بعد سوال مذکور کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے حصر

پیدا کرنے کے لیے جار ظرف کو مقدم کیا ہے اور حصر والا معنی یہ ہے ہماری اقتداء آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام ہی کے ساتھ لائق ہے اور کسی کے ساتھ نہیں آگے شارح اپنے قول والاشارۃ سے یہ بتا رہے ہیں کہ ماتن نے جار مجرور ظرف کو عامل پر مقدم کر کے جو حصر کیا ہے اس حصر سے ماتن نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ آپ علیہ السلام کی شریعت باقی تمام انبیاء علیہم السلام کی شریعتوں کے لیے ناسخ ہے یعنی اب اس وقت صرف حضور علیہ السلام ہی کا دین قابل عمل ہے باقی انبیاء کے ادیان منسوخ ہو چکے ہیں وہ اب قابل عمل نہیں ہیں۔

قولہٗ "وَ اَمَّـا الْاِقْتِـدَآءُ .. الخ "۔اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے سوال کی تقریر یہ ہے کہ ماتن نے جار مجرور ظرف کو عامل پر مقدم کر کے جو حصر کیا ہے وہ حصر درست نہیں ہے اس لیے کہ حصر کا تقاضا یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کے سوا کسی اور کی اقتداء جائز نہ ہو حالانکہ ائمہ اربعہ کی اقتداء واجب ہے یعنی ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید و اقتداء واجب و ضروری ہے پس جب ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی اقتداء ضروری ہے تو پھر مذکورہ حصر درست نہ ہوا۔

جواب:۔مذکورہ سوال کے شارح نے دو جواب دیے ہیں لیکن ان جوابوں سے قبل بطور تمہید ایک مقدمہ کا سمجھنا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ قصر و حصر کا لغوی معنی حبس یعنی روکنا ہے اور اصطلاح بلغاء میں قصر کہتے ہیں ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ خاص کر دینا مخصوص چار طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ کے ساتھ جس چیز کو خاص کیا جائے خواہ وہ موصوف ہو یا صفت ہو اس کو مقصور کہتے ہیں اور جس چیز کے ساتھ خاص کیا جائے اس کو مقصور علیہ کہتے ہیں خواہ وہ موصوف ہو یا صفت ہو اور وہ مخصوص چار طریقے یہ ہیں:

(۱) عطف جیسے "زَیْدٌ شَاعِرٌ لَا کَاتِبٌ"۔ (۲) نفی اور استثناء جیسے "مَا زَیْدٌ اِلَّا شَاعِرٌ"۔ (۳) "اِنَّمَا جیسے اِنَّمَا زَیْدٌ کَاتِبٌ"۔

(۴) تقدیم جیسے تمیمی انا اور ایاک نعبد پھر قصر کی دو قسمیں ہیں (۱) قصر حقیقی (۲) قصر اضافی۔قصر حقیقی اس قصر کو کہتے ہیں جس میں شئے مقصور سوائے مقصور علیہ کے کسی بھی شئے میں نہ پائی جا سکے یعنی تمام اغیار سے حکم منفی کرنا جیسے لا الہ الا اللہ مثال مذکور میں الوہیت تمام اغیار سے منفی ہے اور جیسے "مَا خَـاتِـمُ الْاَنْبِیَآءِ وَالرُّسُلِ اِلَّا مُحَمَّدٌ" یعنی انبیاء اور رسل کا خاتم سوائے محمد کے کوئی نہیں ہے اس مثال میں نبوت اور رسالت کے ختم کو چونکہ محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام پر منحصر کیا گیا ہے اور آپ کے علاوہ ہر ایک سے اس کی نفی کی گئی ہے اس لیے اس مثال میں قصر حقیقی ہے اور قصر اضافی اس قصر کو کہتے ہیں جس میں شئے مقصور سوائے مقصور علیہ کے بعض افراد میں نہ پائی جا سکے یعنی بعض اغیار سے حکم منفی کرنا جیسے کوئی زید خالد اور فاروق تینوں کو شاعر سمجھ رہا ہو اور تم اس کے قول کو رد کرتے ہوئے کہو "مَـا شَاعِرٌ اِلَّا زَیْدٌ" تو تمہارا مقصود تمام اغیار سے شاعریت منفی کرنا نہیں بلکہ صرف خالد اور فاروق سے نفی مقصود ہے۔

اس تمہید کے بعد سوال مذکورہ کا پہلا جواب یہ ہے کہ ائمہ کرام نے حضور علیہ السلام کے اقوال و افعال کی تفسیر و تشریح کی ہے۔اپنی طرف سے انھوں نے کچھ نہیں کہا تو ائمہ کی اقتداء کرنا حقیقت میں حضور علیہ السلام کی اقتداء کرنا ہے۔خیال رہے کہ شارح کا یہ جواب اس پر مبنی ہے کہ یہاں حصر سے حصر حقیقی مراد ہے اور سوال مذکورہ کا دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں حصر حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ حصر اضافی مراد ہے یعنی یہاں حصر باقی انبیاء علیہم السلام کے اعتبار سے ہے نہ کہ جمیع اغیار کے اعتبار سے۔لہٰذا اب مطلب یہ ہوا کہ انبیاء میں سے

صرف آپ ہی کی اقتداء جائز ہے کسی اور نبی کی اقتداء جائز نہیں پس جب یہاں حصر باقی انبیاء علیہم السلام کے اعتبار سے ہے نہ کہ جمیع اغیار کے اعتبار سے تو پھر ائمہ اربعہ کی اقتداء اس حصر کے منافی نہ ہوگی۔

عبارت شرح:۔"قَوْلُهُ وَ عَلٰى اٰلِهٖ اَصْلُهُ اَهْلٌ بِدَلِيْلِ اُهَيْلٍ خُصَّ اِسْتِعْمَالُهُ فِى الْاَشْرَافِ وَ اٰلُ النَّبِىِّ عِتْرَتُهُ الْمَعْصُوْمُوْنَ"

ترجمہ:۔اس کی اصل اہل ہے اُھیل کی دلیل کے ساتھ اور خاص کیا گیا ہے اس کا استعمال شرف والوں میں اور نبی علیہ السلام کی آل آپ کی معصوم اولاد ہے۔

تشریح:۔قولہٗ "اَصْلُهُ اَهْلٌ "الخ۔اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے لفظ آل کی توضیح کرنا ہے توضیح کا حاصل یہ ہے کہ لفظ آل اصل میں اھل تھا اور اس کے اصل میں اھل ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اس کی تصغیر اُھیل آتی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ تصغیر اسماء کو ان کے اصل کی طرف لوٹا دیتی ہے۔پھر اھل کے ھ کو خلاف قیاس ہمزہ سے بدل دیا تو اَءل ہو گیا اب ہمزہ ساکنہ ہمزہ متحرکہ کے بعد واقع ہوا تو اس کو وجوباً الف سے بدل دیا تو آل ہو گیا جیسا کہ آمن میں ہمزہ کو الف سے بدلا گیا ہے۔

قولہٗ "خُصَّ اِسْتِعْمَالُهُ ..الخ "۔اس عبارت سے شارح کی غرض آل اور اَھل کے درمیان بحسب الاستعمال فرق بیان کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آل اور اھل کے درمیان تین طرح کا فرق ہے۔

(۱) ان دونوں کے درمیان پہلا فرق یہ ہے کہ آل کا استعمال اشراف کے ساتھ خاص ہے خواہ ان کو شرافت دینی اور دنیاوی دونوں حاصل ہوں جیسے آل محمد یا صرف شرافت دنیاوی حاصل ہو جیسے آل فرعون جبکہ اہل کا استعمال عام ہے خواہ وہ شرافت والے ہوں یا غیر شرافت والے ہوں لہٰذا اہل حجام تو کہہ سکتے ہیں لیکن آل حجام نہیں کہہ سکتے اس لیے کہ حجام کو نہ دینی اور دنیوی دونوں طرح کا شرف حاصل ہے اور نہ صرف دنیوی شرف حاصل ہے ہاں البتہ اگر یہ پرہیزگار ہوں تو ان کو دینی شرف حاصل ہوگا لیکن آل کے استعمال میں صرف دینی شرف کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

(۲)۔اور ان دونوں کے درمیان دوسرا فرق یہ ہے کہ آل کی اضافت مذکر کے ساتھ خاص ہے جیسے آل محمد جبکہ اھل کی اضافت عام ہے اس کا مضاف الیہ خواہ مذکر ہو یا مؤنث ہو لہٰذا اہل فاطمہ کہنا تو جائز ہے لیکن آل فاطمہ کہنا جائز نہیں۔

(۳) ان دونوں کے درمیان تیسرا فرق یہ ہے کہ آل کی اضافت غیر ذوی العقول کی طرف کرنا درست نہیں جبکہ اہل کی اضافت ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کی طرف ہو سکتی ہے لہٰذا آل اسلام کہنا جائز نہیں ہے لیکن اہل اسلام کہنا جائز ہے۔

فائدہ:۔خیال رہے کہ شارح عبداللہ یزدی نے آل کی اصل جو اہل بتائی ہے یہ بصریوں کا مذہب ہے جبکہ کوفیوں کے نزدیک آل کی اصل اَوَل ہے واؤ متحرک ماقبل اس کا مفتوح واؤ کو الف سے بدل دیا تو آل ہو گیا۔جیسا کہ قال میں واؤ کو الف سے بدلا گیا ہے اور کوفیوں کی دلیل یہ ہے کہ آل کی تصغیر "اُوَیْلٌ " آتی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ تصغیر اسماء کو اُن کے اصل کی طرف لوٹا دیتی ہے۔اور کوفی حضرات بصریوں کی دلیل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ آل کی تصغیر "اُهَيْلٌ " نہیں آتی بلکہ اُھیل یہ اہل کی تصغیر ہے جیسا کہ امام کسائی سے منقول ہے "سَمِعْتُ اَعْرَابِيًا فَصِيْحًا يَقُوْلُ اَهْل و اُهَيْل و آل و اُوَيل " (امام کسائی کہتے ہیں کہ میں نے ایک فصیح

اعرابی کو سنا کہ وہ کہہ رہا تھا ''اَھْل و اُھَیْل و آل و اُوَیل'' مذکورہ قول سے معلوم ہوا کہ آل اصل میں اَوَل ہے نہ کہ اھل اور کوفیوں کا قول درست معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ آل اور اھل کے درمیان تین طرح کا فرق ہے جو ابھی بیان کیا گیا ہے۔ اگر آل اصل میں اھل ہوتا تو آل اور اھل میں کوئی فرق نہ ہوتا۔

قولہ: ''وَ آلِ النَّبِیِّ...الخ''۔ اس عبارت سے شارح کی غرض آل کے مصداق کو بیان کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کی آل کے مصداق میں چند قول ہیں:

(۱) آپ علیہ السلام کی آل سے مراد آپ علیہ السلام کی عترت (آپ کی اولاد) ہے جو کہ بقول شارح معصوم ہے شارح عبداللہ یزدی چونکہ شیعہ تھا اس لیے اس نے آل نبی کو معصوم کہا ہے جب کہ اہل سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ معصوم صرف انبیاء اور فرشتے ہیں ان دونوں کے علاوہ کوئی بھی معصوم نہیں ہے یعنی انبیاء اور فرشتوں کے علاوہ دُوسرے حضرات سے گناہ صادر ہونا ممکن ہے اگر اللہ چاہے تو ان کو محفوظ رکھ سکتا ہے۔

(۲)۔ آپ کی آل سے مراد آپ علیہ السلام کی اہل بیت (آپ علیہ السلام کی ازواج مطہرات) ہیں۔

(۳)۔ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی آل سے مراد ہر متقی مؤمن ہے۔

عبارت شرح:۔ قولہٗ ''وَ اَصْحَابِهٖ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِیْنَ اَدْرَکُوْا صُحْبَةَ النَّبِیِّ عَلَیْهِ السَّلَامُ مَعَ الْاِیْمَانِ.''

ترجمہ:۔ (نبی علیہ السلام کے اصحاب) وہ مؤمن ہیں جنھوں نے پایا نبی علیہ السلام کی صحبت کو ایمان کے ساتھ۔

تشریح:۔ قولہٗ ''هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ'' الخ۔ اس عبارت سے شارح کی غرض اصحاب رسول کی تشریح کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اصحاب رسول سے مراد وہ پاکیزہ حضرات ہیں جنھوں نے ایمان کی حالت میں حضور علیہ السلام کی ظاہری حیات میں آپ کی صحبت اختیار کی ہو اور ایمان پر ہی اُن کا خاتمہ ہوا اور ایمان پر دوام و استمرار بھی رہا ہو خواہ وہ حضرات انسانوں میں سے ہوں یا جنات میں سے ہوں۔ لہٰذا وہ حضرات جو حضور علیہ السلام کے زمانہ میں ایمان لائے لیکن ان کو آپ علیہ السلام کی صحبت نصیب نہ ہو سکی وہ اصحاب رسول نہیں ہوں گے اور اسی طرح وہ حضرات بھی اصحاب رسول نہیں ہوں گے جنھوں نے ایمان کی حالت میں آپ علیہ السلام کی صحبت تو اختیار کی لیکن ان کا خاتمہ ایمان پر نہیں ہوا اور اسی طرح وہ حضرات بھی اصحاب رسول نہیں ہوں گے جنھوں نے ایمان کی حالت میں آپ علیہ السلام کی صحبت اختیار کی پھر وہ مرتد ہو گئے اور حضور علیہ السلام کے وصال فرمانے کے بعد یا پہلے پھر ایمان لے آئے اور اُن کا خاتمہ بھی ایمان پر ہوا۔ لیکن دوبارہ ایمان لانے کے بعد وہ آپ علیہ السلام کی صحبت اختیار نہ کر سکے۔

صحابہ اور اصحاب میں فرق

ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ ان میں سے اصحاب یہ عام ہے ہر ساتھی کو کہا جا سکتا ہے حضور علیہ السلام کے ساتھیوں کو بھی اصحاب کہہ سکتے ہیں اور خالد و بکر کے ساتھیوں کو بھی اصحاب کہہ سکتے ہیں بخلاف صحابہ کے کہ صرف حضور علیہ السلام کے ساتھیوں کو صحابہ کہا جا سکتا ہے۔ حضور علیہ السلام کے علاوہ کسی اور کے ساتھیوں کو صحابہ نہیں کہہ سکتے۔

فائدہ:۔ لفظ اصحاب جمع ہے اور اس کے مفرد میں چند قول ہیں؟ الاول صحیب جیسے شریف کی جمع اشراف آتی ہے۔ الثانی صَحِب بروزن فَعِل جو کہ مخفف ہے صاحب کا جیسے نَمِرٌ کی جمع اَنمار آتی ہے الثالث صَحب بسکون الحاء جو کہ مخفف ہے صاحب کا جیسے نَھر کی جمع اَنہار آتی ہے الرابع صاحب جیسے طاہر کی جمع اطہار آتی ہے یہ آخری قول مرجوح ہے اس لیے کہ صاحب یہ فاعل کے وزن پر ہے اور فاعل صفتی کی جمع افعال کے وزن پر نہیں آتی اس لیے پہلے صاحب کو مخفف کر کے صحب بکسر الحاء یا سکون الحاء بنایا گیا پھر اس سے جمع اصحاب بنائی گئی۔

عبارت شرح:۔ قولہٗ "فِیْ مَنَاهِجِ جَمْعُ مَنْهَجٍ وَ هُوَ الطَّرِیْقُ الْوَاضِحُ"

ترجمہ:۔ (لفظ مناہج) جمع ہے منہج کی اور وہ کشادہ راستہ ہے۔

تشریح:۔ قولہٗ "جَمْعُ مَنْهَجٍ ...الخ" اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے کلمہ مناہج کی توضیح کرنا ہے توضیح کا حاصل یہ ہے کہ کلمہ مناہج جمع ہے اور اس کا مفرد منہج بکسر المیم اور بفتح المیم آتا ہے اور اس کا مفرد منہاج بھی آتا ہے اور اس کا معنی واضح اور روشن راستہ ہے۔

عبارت شرح: "قَوْلُہٗ اَلصِّدْقِ الْخَبَرُ وَالْاِعْتِقَادُ اِذَا طَابَقَ الْوَاقِعَ کَانَ الْوَاقِعُ اَیْضًا مُطَابِقًا لَہٗ فَاِنَّ الْمُفَاعَلَۃَ مِنَ الطَّرَفَیْنِ فَھُوَ مِنْ حَیْثُ اَنَّہٗ مُطَابِقٌ لِلْوَاقِعِ بِالْکَسْرِ یُسَمّٰی صِدْقًا وَ مِنْ حَیْثُ اَنَّہٗ مُطَابَقٌ لَہٗ بِالْفَتْحِ یُسَمّٰی حَقًّا وَ قَدْ یُطْلَقُ الصِّدْقُ وَالْحَقُّ عَلٰی نَفْسِ الْمُطَابَقَۃِ اَیْضًا"۔

ترجمہ:۔ خبر اور اعتقاد جب واقع کے مطابق ہوں گے تو واقع بھی ان کے مطابق ہوگا اس لیے کہ مفاعلت طرفین سے ثابت ہے پس اس حیثیت سے کہ وہ واقع کے مطابق بالکسر ہے تو اس کا نام صدق رکھا جاتا ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ اس واقع کے مطابق بالفتح ہے تو اس کا نام حق رکھا جاتا ہے اور کبھی صدق اور حق کا اطلاق کیا جاتا ہے نفس مطابقت پر بھی۔

تشریح:۔ قولہٗ "اَلْخَبَرُ وَالْاِعْتِقَادُ" الخ۔ اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے لفظ صدق اور حق کے درمیان فرق بیان کرنا ہے لیکن اس فرق سے قبل بطور تمہید دو مقدمے سمجھیں۔

مقدمہ اولیٰ:۔ خبر اس قول کو کہتے ہیں جو سچ اور جھوٹ کا احتمال رکھتا ہو جیسے "زَیْدٌ قَائِمٌ" اور اعتقاد کہتے ہیں کلام خبری کی طرف دل کے رجحان کو یعنی کلام خبری کے متعلق جو غالب گمان ہوتا ہے اس کو اعتقاد کہتے ہیں مثلاً زید قائم میں قیام کی نسبت جو زید کی طرف ہے اس کے غالب گمان کو اعتقاد کہتے ہیں۔

مقدمہ ثانیہ:۔ خبر اور اعتقاد جب واقع کے مطابق ہوں گے تو واقع بھی ضرور ان کے مطابق ہوگا جیسے "اَلسَّمَاءُ فَوْقَنَا" فوقنا یہ ایک خبر ہے اور اس کے متعلق جو غالب گمان ہے یہ اعتقاد ہے اور یہ دونوں واقع کے مطابق ہیں کیونکہ واقع اور نفس الامر میں آسمان اوپر ہی ہے اور واقع بھی خبر اور اعتقاد کے مطابق ہے اب رہا یہ سوال کہ خبر اور اعتقاد جب واقع کے مطابق ہوں گے تو واقع کا ان کے مطابق ہونا کیوں ضروری ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مطابقت باب مفاعلہ ہے اور باب مفاعلہ میں شرکت ہوتی ہے لہٰذا مطابقت

دونوں طرف سے ہوگی جیسے ضارب زید عمرٌ و تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ زید نے عمرو کو مارا بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ زید نے امر کو مارا اور عمر نے زید کو مارا۔ اس تمہید کے بعد صدق اور حق کے درمیان جو فرق ہے وہ سماعت فرمائیں صدق اور حق یہ دونوں خبر کی صفتیں ہیں ان دونوں کے درمیان اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہے ان دونوں میں اتحاد ذاتی اس طور پر ہے کہ اگر خبر واقع اور نفس الامر کے مطابق ہو تو اس کو صدق بھی کہتے ہیں اور حق بھی کہتے ہیں جیسے السماء فوقنا یہ ایک خبر ہے اور یہ صادق بھی ہے اور حق بھی اور ان دونوں کے درمیان تغایر اعتباری اس طور پر ہے کہ اگر خبر کو اس نظر سے دیکھا جائے کہ یہ واقع اور نفس الامر کے مطابق بصیغہ اسم فاعل ہے تو اس کو صدق کہتے ہیں اور اگر خبر کو اس نظر سے دیکھا جائے کہ واقع اور نفس الامر اس خبر کے مطابق بصیغہ اسم فاعل ہے اور خبر مطابق بصیغہ اسم مفعول ہے تو اس خبر کو حق کہتے ہیں۔

فائدہ:۔ جاننا چاہیے کہ صدق کا مقابل کذب ہے اور حق کا مقابل باطل ہے لہٰذا جس طرح صدق اور حق میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہے اسی طرح کذب اور باطل میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہوگا ان دونوں میں اتحاد ذاتی اس طور پر ہے کہ خبر اگر واقع اور نفس الامر کے مطابق نہ ہو یعنی خبر واقع اور نفس الامر کے مخالف ہو تو اس خبر کو کذب بھی کہتے ہیں اور باطل بھی کہتے جیسے ''اَلسَّـمَـآءُ تَـحْتَنَا'' یہ ایک خبر ہے اور یہ کاذب بھی ہے اور باطل بھی ہے اور ان دونوں کے درمیان تغایر اعتباری اس طور پر ہے کہ اگر خبر کو اس نظر سے دیکھا جائے کہ یہ واقع اور نفس الامر کے مخالف ہے تو اس کو کذب کہتے ہیں اور اگر خبر کو اس نظر سے دیکھا جائے کہ واقع اور نفس الامر اس خبر کے مخالف ہیں تو اس خبر باطل کہتے ہیں۔

قولہٗ ''وَ قَدْ یُطْلَقُ... الخ'' اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔ سوال سے پہلے بطور تمہید کے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے۔

پہلی بات یہ ہے کہ جس شے کی تعریف کی جائے اس کو معرف و محدود کہتے ہیں اور جس شے کے ذریعے کسی چیز کی حقیقت بیان کی جائے اس کو تعریف، حد اور معرف کہتے ہیں مثلاً کلمہ کی تعریف کی جاتی ہے لفظ وضع لمعنی مفرد کے ساتھ تو کلمہ معرف اور محدود ہوا اور لفظ وضع لمعنی مفرد حد و معرف ہوا خیال رہے کہ محدود کا سمجھنا حد اور معرف پر موقوف ہوتا ہے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر معرف بصیغہ اسم مفعول کو معرف بصیغہ اسم فاعل میں ذکر کیا جائے تو اس کو دَور کہتے ہیں اور دَور منطقیوں کے نزدیک باطل ہے اور بالفاظ دیگر یوں کہہ لیجیے کہ معرف بصیغہ اسم مفعول کا سمجھنا تو معرف بصیغہ اسم فاعل پر موقوف ہوتا ہی ہے لیکن اگر معرف بصیغہ اسم فاعل کا سمجھنا معرف بصیغہ اسم مفعول پر موقوف ہو جائے تو اس کو دَور کہتے ہیں اور اسی کو اخذ المحد ود فی الحد کہتے ہیں مثلاً اگر کلمہ کی تعریف میں لفظ کی بجائے کلمہ ذکر کر کے یوں کہا جائے ''الکلمة کلمة وضعت لمعنی مفرد'' یعنی کلمہ وہ کلمہ ہے تو یہ اخذ المحد ود فی الحد ہوگا کیونکہ اس میں معرف اور محدود بھی کلمہ ہے اور حد و معرف بھی کلمہ ہے اس تمہید کے بعد سوال کی تقریر یہ ہے کہ صدق کی تعریف جو خبر مطابق للواقع کے ساتھ کی جاتی ہے یہ درست نہیں ہے اس لیے کہ اس سے دَور لازم آتا ہے اور دَور باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ جس سے باطل لازم آئے وہ خود باطل ہوتا ہے اب رہا یہ سوال کہ صدق کی مذکورہ تعریف سے دور

کس طرح لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ صدق کی مذکورہ تعریف میں خبر کا ذکر ہے اور معرف کا سمجھنا چونکہ معرِّف پر موقوف ہوتا ہے اس لیے صدق کا سمجھنا خبر پر موقوف ہوگا اور منطقیوں نے خبر وقضیہ کی تعریف یہ کی ہے ''ھو قول یحتمل الصدق والکذب'' (خبر وقضیہ اس قول مرکب کو کہتے ہیں جو صدق وکذب کا احتمال رکھتا ہو) تو خبر وقضیہ کی اس تعریف میں صدق مذکور ہے لہٰذا خبر کا سمجھنا صدق پر موقوف ہوگا پس صدق کا سمجھنا خبر پر اور خبر کا سمجھنا صدق پر موقوف ہوا اور یہی دَور ہے۔

جواب:۔ شارح نے مذکورہ سوال کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ کبھی کبھی صدق اور حق کا اطلاق نفس مطابقت پر بھی کیا جاتا ہے یعنی کسی چیز کا واقع کے مطابق ہونا اس کو صدق اور حق کہتے ہیں نہ کہ خبر کا واقع کے مطابق ہونا پس جب ہم نے صدق کی تعریف سے لفظ خبر کو ختم کر دیا تو اب صدق کا سمجھنا خبر پر موقوف نہ ہوا لہٰذا دور بھی لازم نہ آیا اس لیے کہ دور تو تب لازم آتا جب صدق کی تعریف میں خبر کو ذکر کیا جاتا اور وہ ہم نے کیا نہیں ہے۔

عبارت شرح:۔ ''قَوْلُهٗ بِالتَّصْدِيْقِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ سَعِدُوْا اَیْ بِسَبَبِ التَّصْدِيْقِ وَالْاِيْمَانِ بِمَا جَآءَ بِهِ النَّبِیُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ''

ترجمہ: (بالتصدیق جو کہ ظرف ہے یہ) متعلق ہے اس کے قول سعدوا کے ساتھ یعنی آل واصحاب نیک بن گئے تصدیق اور اس دین پر ایمان لانے کے سبب جسے نبی علیہ السلام لائے۔

تشریح:۔ قولہ ''بِالتَّصْدِيْقِ مُتَعَلِّقٌ... الخ''۔ اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے کلمہ بالتصدیق کی وضاحت کرنا ہے وضاحت کا حاصل یہ ہے کہ بالتصدیق جو جار مجرور ہے یہ ظرف لغو ہے اور سعدوا کے متعلق ہے اور اس میں جو باء جارہ ہے یہ سببیہ ہے اور شارح نے اپنے قول سبب سے اسی طرف اشارہ کیا ہے اور تصدیق سے مراد اس دین پر ایمان لانا ہے جسے نبی علیہ السلام لائے ہیں۔

عبارت شرح:۔ ''قَوْلُهٗ وَ صَعِدُوْا فِی مَعَارِجِ الْحَقِّ يَعْنِیْ بَلَغُوْا اَقْصٰی مَرَاتِبِ الْحَقِّ فَاِنَّ الصُّعُوْدَ عَلٰی جَمِيْعِ مَرَاتِبَ يَسْتَلْزِمُ ذٰلِكَ''

ترجمہ:۔ یعنی وہ پہنچ گئے حق کے مراتب کی انتہاء کو اس لیے کہ حق کے تمام مراتب پر چڑھنا مستلزم ہے اس کو۔

تشریح:۔ قولہ یعنی بلغوا اقصٰی الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن کی عبارت صعدوا فی معارج الحق کا معنی بیان کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ آل واصحاب حق کے مراتب میں سے سب سے آخری مرتبہ تک پہنچ گئے۔

قولہ ''فَاِنَّ الصُّعُوْدَ عَلٰی... الخ'' اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے سوال سے پہلے بطور تمہید ایک قاعدہ کا سمجھنا ضروری ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ جمع کی اضافت جب معرف باللام کی طرف ہو تو اس وقت استغراق والا معنی پیدا ہوتا ہے جیسے ''صَعِدُوْا فِی مَعَارِجِ الْحَقِّ'' اس عبارت میں معارج جمع کا صیغہ ہے اور یہ الحق معرف باللام کی طرف مضاف ہے لہٰذا مذکورہ قاعدہ کی رو سے عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ وہ آل واصحاب حق کی تمام سیڑھیوں پر چڑھ گئے۔ اس تمہید کے بعد سوال کی تقریر یہ ہے کہ متن کی عبارت صعدوا فی معارج الحق کا معنی تو یہ ہے کہ وہ آل واصحاب حق کی تمام سیڑھیوں پر چڑھ گئے اور شارح نے اس

4 عبارت کا معنی یہ کیا ہے کہ وہ آل واصحاب حق کے مراتب میں سے سب سے آخری مرتبہ تک پہنچ گئے یعنی حق کی آخری سیڑھی پر پہنچ گئے تو یہ معنی کیسے درست ہوسکتا ہے۔

جواب:۔ شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ حق کی تمام سیڑھیوں پر چڑھنا ملزوم ہے اور حق کی آخری سیڑھی پر چڑھنا لازم ہے اس لیے کہ حق کی تمام سیڑھیوں پر چڑھنا اس وقت تک متحقق نہیں ہوسکتا جب تک آخری سیڑھی پر چڑھنا متحقق نہ ہو لہٰذا ہم نے متن کی عبارت صعد وافی معارج الحق کا جو یہ معنی کیا ہے کہ وہ حق کی آخری سیڑھی پر چڑھ گئے یہ تفسیر باللازم ہے جو کہ جائز اور درست ہوتی ہے۔

عبارت شرح:۔ "قَوْلُهُ بِالتَّحْقِيقِ ظَرْفٌ لَغْوٌ مُتَعَلِّقٌ بِصَعِدُوْا كَمَا مَرَّ اَوْ مُسْتَقَرٌّ خَبَرُ مُبْتَدَءٍ مَحْذُوْفٍ اَیْ هٰذَا الْحُكْمُ مُتَلَبِّسٌ بِالتَّحْقِيقِ اَیْ مُتَحَقِّقٌ"

ترجمہ:۔ "بِالتَّحْقِيقِ" یہ ظرف لغو ہے متعلق ہے صعدوا کے ساتھ جیسا کہ گزرا یا ظرف مستقر ہے جو مبتداء محذوف کی خبر ہے یعنی (اصل عبارت یوں ہے) هٰذَا الْحُكْمُ مُتَلَبِّسٌ بِالتَّحْقِيقِ (یہ حکم متلبس ہے تحقیق کے ساتھ) یعنی یہ حکم یقینی ہے۔

تشریح:۔ قولہ "ظرف لغو...الخ "۔اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے لفظ بالتحقیق کی ترکیب بیان کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس کی ترکیب میں دو احتمال ہیں پہلا احتمال یہ ہے کہ یہ ظرف لغو ہے اور صعدوا کے متعلق ہے اس صورت میں متن کی عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ وہ آل واصحاب حق کی تمام سیڑھیوں پر چڑھ گئے تحقیق کے ساتھ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ظرف مستقر ہے اور متعلق ہے متلبس کے اور متلبس صیغہ صفت اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر خبر ہے اور اس کا مبتداء ھذا الحکم محذوف ہے اس صورت میں متن کی عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ وہ آل واصحاب حق کی تمام سیڑھیوں پر چڑھ گئے اور یہ حکم یعنی تمام سیڑھیوں پر چڑھنے والا حکم متلبس بالتحقیق ہے یعنی تحقیق کے ساتھ ملنے والا ہے۔

قولہ "اَیْ مُتَحَقِّقٌ "اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ بالتحقیق جار مجرور کو متلبس کے متعلق قرار دینا درست نہیں ہے اس لیے کہ اس صورت میں متن کی عبارت کا معنی یہ بنتا ہے کہ وہ آل واصحاب حق کی تمام سیڑھیوں پر چڑھ گئے اور یہ حکم تحقیق کے ساتھ ملنے والا ہے یعنی یہ حکم یقینی نہیں ہے بلکہ یقین کے ساتھ ملنے والا ہے حالانکہ یہ معنی درست نہیں ہے اس لیے کہ اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ آل واصحاب کا حق کی تمام سیڑھیوں پر چڑھنا مشکوک اور غیر یقینی ہے حالانکہ یہ بات غیر یقینی نہیں ہے بلکہ یقینی ہے۔

جواب:۔ شارح نے جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں "ھذا الحکم متلبس بالتحقیق" کا معنی یہ نہیں ہے کہ یہ حکم تحقیق کے ساتھ ملنے والا اور غیر یقینی ہے بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ یہ حکم متحقق، ثابت شدہ اور یقینی ہے اور یہ معنی بالکل درست ہے اور اس میں کوئی خرابی نہیں ہے۔

عبارت متن:۔ "وَ بَعْدُ فَهٰذَا غَايَةُ تَهْذِيْبِ الْكَلَامِ فِیْ تَحْرِيْرِ الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ وَ تَقْرِيْبُ الْمَرَامِ مِنْ تَقْرِيْرِ عَقَائِدِ

الْاِسْلَامِ جَعَلْتُهٗ تَبْصِرَةً لِمَنْ حَاوَلَ التَّبَصُّرَ لَدَى الْاِفْهَامِ وَ تَذْكِرَةً لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يَّتَذَكَّرَ مِنْ ذَوِى الْاَفْهَامِ سِيَّمَا الْوَلَدُ الْاَعَزُّ الْحَفِيُّ الْحَرِيُّ بِالْاِكْرَامِ سَمِيُّ حَبِيْبِ اللّٰهِ عَلَيْهِ التَّحِيَّةُ وَالسَّلَامُ لَا زَالَ لَهٗ مِنَ التَّوْفِيْقِ قِوَامٌ وَ مِنَ التَّاْيِيْدِ عِصَامٌ وَ عَلَى اللّٰهِ التَّوَكُّلُ وَ بِهِ الْاِعْتِصَامُ ''۔

ترجمہ:۔ اور حمد و صلوٰۃ کے بعد پس یہ کتاب مہذب کلام کی انتہاء ہے فن منطق اور علم کلام کے بیان میں اور یہ کتاب انتہائی قریب کرنے والی ہے مقصد کو یعنی عقائد اسلام کے ثابت کرنے کو بنایا میں نے اس کتاب کو بینائی دینے والی اس شخص کے لیے جو بینائی والا ہونے کا ارادہ کرے سمجھانے کے وقت اور (بنایا میں نے اس کتاب کو) نصیحت کرنے والی اس شخص کے لیے جو ارادہ کرے نصیحت حاصل کرنے کا اس حال میں کہ وہ سمجھداروں میں سے ہے خاص کر اس بیٹے کے لیے جو زیادہ پیارا خیر خواہ لائق تعظیم، اللہ کے حبیب علیہ التحیۃ والسلام کا ہمنام ہے ہمیشہ رہے اس کے لیے توفیق قوام و سہارا اور تائید محافظ اور اللہ تعالیٰ پر ہی بھروسہ ہے اور اسی کو مضبوطی سے پکڑنا ہے۔

عبارت شرح: ''قَوْلُهٗ وَ بَعْدُ هُوَ مِنَ الْغَايَاتِ وَلَهَا حَالَاتٌ ثَلٰثٌ لِاَنَّهَا اِمَّا اَنْ يُّذْكَرَ مَعَهَا الْمُضَافُ اِلَيْهِ اَوْ لَا وَ عَلَى الثَّانِىْ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ نَسْيًا مَّنْسِيًّا اَوْ مَنْوِيًّا فَعَلَى الْاَوَّلَيْنِ مُعْرَبٌ وَ عَلَى الثَّالِثِ مَبْنِيَّةٌ عَلَى الضَّمِّ ''۔

ترجمہ:۔ (لفظ بعد) وہ غایات میں سے ہے اور ان کی تین حالتیں ہیں اس لیے کہ یا تو ان کے ساتھ مضاف الیہ کو ذکر کیا جائے گا یا نہیں اور دوسری صورت میں یا تو مضاف الیہ نسیا منسیا ہوگا یا مضاف الیہ محذوف منوی ہوگا پس پہلی دونوں حالتوں میں وہ معرب ہیں اور تیسری حالت میں مبنی برضم ہیں۔

تشریح:۔ ''قَوْلُهٗ هُوَ مِنَ الْغَايَاتِ ''۔ الخ۔ اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے کلمہ بعد کی وضاحت کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ غایات میں سے ہے یعنی ان ظروف میں سے ہے کہ جن کے مضاف الیہ کو حذف کر دیا گیا ہو اور جن ظروف کے مضاف الیہ کو حذف کر دیا گیا ہو ان کو غایات کہنے کی وجہ یہ ہے کہ غایات یہ جمع ہے غایۃ کی اور غایت کا معنی ہے انتہاء اور چونکہ یہ ظروف مضاف الیہ کو حذف کرنے کے بعد نطق و تکلم میں آخر میں واقع ہوتے ہیں اس لیے ان کو غایات کہتے ہیں۔ مثلاً ''لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ ''۔ یہ اصل میں ''لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلِ كُلِّ شَىْءٍ وَّ مِنْ بَعْدِ كُلِّ شَىْءٍ ''تھا۔ دیکھئے قبل اور بعد کے بعد کل شیء کا کلمہ تھا جب اس کو حذف کر دیا گیا تو قبل اور بعد باعتبار نطق اور تکلم کے آخر میں ہو گئے شارح فرماتے ہیں کہ بعد کی کل تین حالتیں ہیں:

(۱) یہ مضاف ہو اور اس کا مضاف الیہ لفظوں میں موجود ہو جیسے ''وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ ''۔

(۲) یہ مضاف ہو اور اس کا مضاف الیہ نسیا منسیا ہو (نہ لفظوں میں موجود ہو اور نہ ہی متکلم کی نیت میں اس کا اعتبار کیا گیا ہو) ان دونوں صورتوں میں یہ بعد معرب ہوتا ہے اس لیے کہ اسماء میں اصل معرب ہونا ہے اور یہاں پر اس کے مبنی ہونے کی کوئی علت اور سبب موجود نہیں ہے۔

(۳) یہ مضاف ہو اور اس کا مضاف الیہ محذوف منوی ہو (متکلم کی نیت میں اس کا اعتبار کیا گیا ہو) جیسے اما بعد یہ اصل میں ''مَهْمَا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلٰوةِ'' تھا۔ اس آخری صورت میں کلمہ بعد مبنی بر ضم ہوتا ہے اور اس آخری صورت میں یہ مبنی اس لیے ہوتا ہے کہ اس صورت میں یہ مبنی الاصل حرف کے مشابہ ہوتا ہے احتیاجی میں یعنی جس طرح حرف اپنا معنی بتانے میں کسی دوسرے کا محتاج ہوتا ہے اسی طرح جب اس کے مضاف الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے اور وہ نیت میں معتبر ہوتا ہے تو یہ بعد معنیٰ اس کی طرف محتاج ہوتا ہے۔

سوال:۔ بعد کو حرکت پر مبنی کیا گیا ہے سکون پر مبنی کیوں نہیں کیا گیا حالانکہ بناء میں اصل سکون ہے؟

جواب: مبنی کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم مبنی الاصل اور دوسری قسم مشابہ مبنی الاصل اور بناء میں جو اصل سکون ہے یہ مبنی الاصل میں ہے نہ کہ مشابہ مبنی الاصل میں اور لفظ بعد چونکہ مبنی الاصل نہیں ہے بلکہ مشابہ مبنی الاصل ہے اس لیے اس کو حرکت پر مبنی کیا گیا تا کہ مبنی الاصل اور مشابہ مبنی الاصل کے درمیان فرق ہو جائے۔

سوال:۔ لفظ بعد کو مبنی علی الضم کیوں کیا مبنی علی الفتح یا مبنی الکسر کیوں نہیں کیا؟ یعنی لفظ بعد کو اگر حرکت پر ہی مبنی کرنا تھا تو پھر اس کو ضم پر مبنی کیوں کیا گیا ہے فتح یا کسرہ پر مبنی کیوں نہیں کیا گیا؟

جواب:۔ لفظ بعد کے مضاف الیہ کو حذف کرنے کی وجہ سے چونکہ لفظ بعد میں تخفیف پیدا ہو گئی تھی اس لیے اس کو سب سے ثقیل حرکت یعنی ضمہ دے دیا تا کہ اس کی خفت دور ہو جائے۔

عبارت شرح:۔ ''قَوْلُهُ فَهٰذَا الْفَاءُ إِمَّا عَلٰى تَوَهُّمِ أَمَّا أَوْ عَلٰى تَقْدِيْرِهَا فِي نَظْمِ الْكَلَامِ وَ هٰذَا إِشَارَةٌ إِلَى الْمُرَاتَّبِ الْحَاضِرِ فِي الذِّهْنِ مِنَ الْمَعَانِي الْمَخْصُوْصَةِ الْمُعَبَّرَةِ عَنْهَا بِالْأَلْفَاظِ الْمَخْصُوْصَةِ أَوْ تِلْكَ الْأَلْفَاظِ الدَّالَّةِ عَلَى الْمَعَانِي الْمَخْصُوْصَةِ سَوَاءٌ كَانَ وَضْعُ الدِّيْبَاجَةِ قَبْلَ التَّصْنِيْفِ أَوْ بَعْدَهُ إِذْ لَا وُجُوْدَ لِلْأَلْفَاظِ الْمُرَتَّبَةِ وَلَا لِلْمَعَانِيْ أَيْضًا فِي الْخَارِجِ فَإِنْ كَانَتِ الْإِشَارَةُ إِلَى الْأَلْفَاظِ فَالْمُرَادُ بِالْكَلَامِ الْكَلَامُ اللَّفْظِيُّ إِنْ كَانَتْ إِلَى الْمَعَانِيْ فَالْمُرَادُ بِهِ الْكَلَامُ النَّفْسِيُّ الَّذِيْ يَدُلُّ عَلَيْهِ الْكَلَامُ اللَّفْظِيُّ''۔

ترجمہ:۔ (فھذا کی) فاء یا تو اما کے وہم کی وجہ سے ہے یا اما کو کلام کی عبارت میں مقدر ماننے کی وجہ سے ہے اور ہذا سے اشارہ ہے ان معانی مخصوصہ کی طرف جو (ماتن کے ذہن میں) مرتب اور ماتن کے ذہن میں حاضر ہیں جن کو بیان کیا جائے گا الفاظ مخصوصہ کے ساتھ یا اشارہ ہے ایسے الفاظ کی طرف جو دلالت کرتے ہیں معانی مخصوصہ پر برابر ہے کہ (دیباچہ لکھا گیا ہو تصنیف سے پہلے یا اس کے بعد اس لیے کہ الفاظ مرتبہ اور معانی کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے پھر اگر اشارہ ہو الفاظ کی طرف تو کلام سے مراد کلام لفظی ہوگا اور اگر اشارہ ہو معانی کی طرف تو کلام سے مراد کلام نفسی ہوگا جس پر کلام لفظی دلالت کرتا ہے۔

تشریح:۔ ''قولہ الفاء اما علی توھم... الخ''۔ اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن پر وارد ہونے والے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ ہذا پر جو فاء داخل ہے یہ فاء جزائیہ ہے اور فاء جزائیہ تو آیا کرتی ہے اما کے جواب میں اور متن میں اما تو

موجود نہیں تو پھر فاء کیوں لائی گئی ہے۔؟

جواب:۔ مذکورہ سوال کے متعدد جواب دیے گئے ہیں:

(۱) اس جگہ فاء تو ہم اما کی وجہ سے لائی گئی ہے اور تو ہم اما کی تفسیر میں دو احتمال ہیں ایک صحیح اور دوسرا غلط۔ صحیح احتمال تو یہ ہے کہ مصنف کو یاد ہوتا ہے کہ اس نے لفظ بعد سے پہلے اما کو ذکر نہیں کیا ہے لیکن مصنف یہ خیال کرتا ہے کہ جب طالب علم اس مقام پر پہنچتا ہے تو طالب علم کے ذہن میں اما کا خیال آ جاتا ہے اس لیے کہ اکثر مصنفین لفظ بعد سے پہلے اما ذکر کرتے ہیں تو مصنف طالب علم کے تصور کی رعایت کرتے ہوئے فاء کو ذکر کر دیتا ہے اور تو ہم اما کی تفسیر میں جو غلط احتمال ہے وہ یہ ہے کہ مصنف کو یہ وہم پڑھ جاتا ہے کہ اس نے لفظ بعد سے پہلے اما کو ذکر کیا ہے اس لیے وہ جواب میں فاء کو ذکر کر دیتا ہے حالانکہ اس نے لفظ بعد سے پہلے اما کو ذکر نہیں کیا ہوتا اور مذکورہ احتمال غلط اس وجہ سے ہے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ مصنف کو اتنا بھی پتہ نہیں ہے کہ اس نے ایک لفظ بعد سے پہلے اما لکھا ہے یا نہیں؟ اور مصنف کے بارے میں یہ انتہائی گھٹیا تصور ہے۔

(۲)۔ اس جگہ اما مقدر ہے اور مقدر کالمذکور ہوتا ہے اس وجہ سے فاء لائی گئی ہے۔

(۳) یہ فاء تفسیر یہ ہے نہ کہ جزائیہ اما کی ضرورت اس وقت پڑتی جب یہ فاء جزائیہ ہوتی گویا کہ مصنف نے یوں کہا ہے کہ "بعد الحمد والصلوٰۃ نشرع فیما یتعلق بالمقصود و نقول ھذا غایۃ...الخ"۔

(۴) اس جگہ لفظ بعد جو کہ ظرف زمان ہے شرط کے قائم مقام ہے اس لیے فاء جزائیہ لائی گئی ہے اب رہا یہ سوال کہ کیا ظرف شرط کے قائم مقام ہوسکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جی ہاں علماء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ ظرف شرط کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا "اِذْ لَمْ يَهْتَدُوْا بِهٖ فَسَيَقُوْلُوْنَ هٰذَآ اِفْكٌ قَدِيْمٌ"۔ اس آیت میں اذ ظرفیہ ہے جو کہ معنی شرط کو متضمن ہے اور "فَسَيَقُوْلُوْنَ هٰذَآ اِفْكٌ قَدِيْمٌ" یہ اس کی جزاء ہے اور اس پر فاء داخل ہے۔

فائدہ:۔ مذکورہ سوال کے پہلے دو جواب شارح عبداللہ یزدی نے دیے ہیں لیکن یہ دونوں جواب ضعیف ہیں۔ پہلا جواب تو اس لیے ضعیف ہے کہ اس جواب کی بنیاد تو ہم اما پر رکھی گئی ہے حالانکہ نحویوں نے تو ہم اما کا کہیں بھی ذکر نہیں کیا ہے اور دوسرے جواب کے ضعیف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس جواب کی بنیاد تقدیر اما پر رکھی گئی ہے حالانکہ متن میں اما کو مقدر ماننا درست نہیں ہے اس لیے کہ علامہ رضی نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ اما مقدر وہاں ہوتا ہے جہاں اس کے جواب میں فاء تفصیلیہ ہو اور جہاں فاء تفصیلیہ اما کے جواب میں آتی ہے وہاں فاء کے بعد امر یا نہی ہوتا ہے اور فاء سے پہلے ایک اسم منصوب ہوتا ہے جیسے "وَ رَبَّكَ فَكَبِّرْ" میں فاء کے بعد امر ہے اور فاء سے پہلے ایک اسم منصوب ہے اس جگہ فاء کے بعد امر یا نہی بھی نہیں ہے اور فاء سے پہلے اسم منصوب بھی نہیں ہے لہٰذا پھر اما کو مقدر ماننا کیسے درست ہوسکتا ہے؟

"قَوْلُهٗ وَ هٰذَا اِشَارَةٌ...الخ"۔ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔ سوال سے پہلے بطور تمہید تین مقدموں کا سمجھنا ضروری ہے۔

مقدمہ اولی:۔ اسم اشارہ اس اسم کو کہتے ہیں جس کی وضع محسوس مبصر کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کی گئی ہو اس تعریف سے معلوم ہوا کہ اسم اشارہ کا مشار الیہ محسوس مبصر چیز ہوتی ہے یعنی ایسی چیز جو دیکھی جا سکے۔

مقدمہ ثانیہ:۔ متن کی عبارت فھذا میں ھذا اسم اشارہ ہے اور اس کا مشار الیہ الکتاب المرتب ہے اور کتاب میں کل سات احتمال ہیں: نمبر(۱)۔ کتاب نام ہے الفاظ مخصوصہ کا جو کہ معانی مخصوصہ پر دلالت کرتے ہیں۔ نمبر(۲) کتاب نام ہے ایسے نقوش مخصوصہ کا جو نقوش مخصوصہ الفاظ مخصوصہ کے واسطہ سے معانی مخصوصہ پر دلالت کرتے ہیں۔ نمبر(۳) کتاب نام ہے معانی مخصوصہ کا اس حیثیت سے وہ معانی مخصوصہ مدلول ہیں الفاظ اور نقوش کے۔ نمبر(۴) کتاب نام ہے الفاظ اور نقوش کے مجموعہ کا اس حیثیت سے کہ یہ معانی پر دلالت کرتے ہیں۔ نمبر(۵) کتاب نام ہے الفاظ اور معانی کے مجموعہ کا۔ نمبر(۶) کتاب نام ہے نقوش اور معانی کے مجموعہ کا۔ نمبر(۷) کتاب نام ہے الفاظ اور معانی اور نقوش کے مجموعہ کا۔

مقدمہ ثالثہ:۔ خطبہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) خطبہ ابتدائیہ (۲) خطبہ الحاقیہ۔

خطبہ ابتدائیہ اس خطبہ کو کہتے ہیں جو خطبہ تصنیف کتاب پر مقدم ہو اور خطبہ الحاقیہ اس خطبہ کو کہتے ہیں جو خطبہ تصنیف کتاب سے مؤخر ہو یعنی پہلے کتاب لکھی جائے پھر اس کے شروع میں خطبہ لکھ دیا جائے۔ اس تمہید کے بعد سوال کی تقریر یہ ہے کہ متن کی عبارت فھذا میں ہذا اسم اشارہ ہے اور اس کا مشار الیہ کتاب ہے اور کتاب میں کل سات احتمال ہیں جو کہ تمہید میں مذکور ہو چکے لیکن ان سات میں سے کسی کو بھی مشار الیہ بنانا درست نہیں ہے اس لیے کہ ہذا اسم اشارہ محسوس مبصر کی طرف اشارہ کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہی اور ان سات میں سے بعض تو محسوس مبصر ہی نہیں ہیں جیسے معانی مخصوصہ کہ یہ محسوس مبصر نہیں ہیں کیونکہ معنی کا تعلق سمجھنے سے ہوتا ہے نہ کہ دیکھنے سے اور جیسے الفاظ مرتبہ کہ یہ بھی محسوس مبصر نہیں ہیں اس لیے کہ الفاظ اگرچہ موجودات خارجیہ میں سے ہیں لیکن الفاظ مرتبہ موجودات خارجیہ میں سے نہیں ہیں بلکہ الفاظ متعاقبہ یعنی تدریجاً منہ سے نکلنے والے الفاظ موجودات خارجیہ میں سے ہیں اور اسم اشارہ ترتب کا تقاضا کرتا ہے اور ان سات میں سے بعض اگرچہ محسوس مبصر ہیں جیسے نقوش لیکن متن کی عبارت میں ہذا اسم اشارہ سے نقوش مرتبہ مراد لینا تکلف سے خالی نہیں خواہ تہذیب کا خطبہ ابتدائیہ ہو خواہ الحاقیہ۔ اس لیے کہ ہذا اسم اشارہ مبتدا ہے اور غایۃ تہذیب الکلام اس کی خبر اور مبتداء پر خبر کا حمل واجب ہے لہٰذا النقوش پر کلام کا حمل لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اس لیے کہ دونوں کے وجود میں اتحاد محال ہے۔ حالانکہ حمل کے لیے وجود میں اتحاد ضروری ہوتا ہے پس جب ان سات احتمالات میں سے کسی کو بھی مشار الیہ بنانا درست نہیں ہے تو آپ بتائیں کہ اس ہذا کا مشار الیہ کیا چیز ہے؟

جواب:۔ شارح نے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہذا اسم اشارہ کا مشار الیہ ان معانی مرتبہ کو بنانا بھی درست ہے جو معنی مرتبہ مصنف کے ذہن میں موجود تھے اور ان الفاظ مخصوصہ کو بھی مشار الیہ بنانا درست ہے جو الفاظ مخصوصہ معانی مخصوصہ پر دلالت کرتے ہیں اب رہا یہ سوال کہ یہ تو محسوس مبصر نہیں ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ کبھی کبھی غیر محسوس غیر مبصر چیز نہایت ہی واضح اور روشن ہوتی ہے اس کو محسوس و مبصر کے قائم مقام کر کے اس کی طرف مجازاً ہذا کے ذریعے اشارہ کر دیتے ہیں یہاں بھی وہ معانی جو

مصنف کے ذہن میں حاضر تھے وہ نہایت ہی واضح اور روشن تھے اس لیے اس نے ان کو محسوس مبصر کے قائم مقام کر کے ہذا کے ساتھ ان کی طرف اشارہ کیا۔

قولہ "سواء کان وضع الدیباجة ... الخ "۔اس عبارت میں شارح نے ان لوگوں کا رد کیا ہے جنھوں نے یہ کہا تھا کہ تہذیب کا خطبہ خطبہ الحاقیہ ہے اور ہذا اسم اشارہ کا مشارالیہ نقوش ہیں جو خارج میں موجود ہیں اور محسوس مبصر ہیں۔ رد کا حاصل یہ ہے کہ خطبہ ابتدائیہ ہو یا الحاقیہ ہو دونوں صورتوں میں ہذا اسم اشارہ کا مشارالیہ معانی یا الفاظ مرتبہ ہیں جو خارج میں موجود نہیں ہیں البتہ ان کو محسوس مبصر کا درجہ دے کر ہذا کے ذریعے ان کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور باقی رہے نقوش تو ان کو ہذا اسم اشارہ کا مشارالیہ قرار دینا درست نہیں ہے۔اس لیے کہ اس صورت میں نقوش پر کلام کا حمل لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اس لیے کہ حمل کے لیے وجود میں اتحاد ضروری ہے۔ حالانکہ نقوش اور کلام میں اتحاد نہیں ہے؟

"قَوْلُهٗ فَاِنْ كَانَتِ الْاِشَارَةُ الخ "اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے سوال کی تقریر یہ ہے کہ سابق میں شارح عبداللہ یزدی نے یہ کہا تھا کہ ھذا اسم اشارۃ کا مشارالیہ معانی مخصوصہ کو بھی بنایا جا سکتا ہے اور الفاظ مخصوصہ کو بھی بنایا جا سکتا ہے حالانکہ معنی مخصوصہ کو مشارالیہ بنانا درست نہیں ہے اس لیے کہ اس صورت میں معانی پر کلام کا حمل لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اس لیے کہ حمل کے لیے وجود میں اتحاد ضروری ہے حالانکہ معنی اور کلام میں اتحاد نہیں ہے۔

جواب: اس سے پہلے بطور تمہید کے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ بات یہ ہے کہ کلام کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) کلام لفظی (۲) کلام نفسی۔ کلام نفسی اس کلام کو کہتے ہیں جو متکلم کے دل میں ہوتا ہے یعنی وہ مفہوم جو متکلم کے دل میں ہو اور اسے الفاظ کا جامہ نہ پہنایا گیا ہو اور کلام نفسی کو جب الفاظ کا جامہ پہنایا جائے تو اسے کلام لفظی کہتے ہیں اور یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ معانی پر کلام لفظی کا حمل منع ہے نہ کہ کلام نفسی کا۔

اس تمہید کے بعد سوال مذکورہ بالا کا جواب یہ ہے کہ مصنف کی عبارت ہذا غایۃ تہذیب الکلام میں جب ہذا سے معانی مراد ہوں گے تو اس وقت کلام سے کلام نفسی مراد ہوگا اور معنی یہ ہوگا کہ یہ معانی نہایت صاف معانی ہیں اور جب ہذا سے الفاظ مراد ہوں گے تو اس وقت کلام سے کلام لفظی مراد ہوگا اور اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ یہ الفاظ نہایت صاف الفاظ ہیں۔

فائدہ:۔ جو بات دل میں ہو اور اسے زبان سے ادا نہ کیا گیا ہو اسے کلام نفسی کہتے ہیں۔اب رہا یہ سوال کہ کیا وہ بات جس کو زبان سے ادا نہ کیا گیا ہو اسے بھی کلام کہتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ جی ہاں اسے بھی کلام کہتے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ میں نے اپنے جی میں کہا اور یہ بھی بولتے ہیں کہ میرے دل کی بات کوئی کیا جانے نیز قرآن پاک میں ہے "وَيَقُوْلُوْنَ فِىْٓ اَنْفُسِهِمْ " کہ کفار اپنے دل میں بولتے ہیں دیکھئے مذکورہ تینوں مثالوں میں دل کی بات کو کلام کہا گیا ہے اور یہ بات بھی کبھی نہ بھولیے گا کہ جو کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے وہ کلام نفسی قدیم ہے جو الفاظ اور آواز سے پاک ہے۔علماء کرام نے باری تعالیٰ کے کلام نفسی کی نسبت لکھا ہے کہ "الكلام النفسي عبارة عن صفة قديمة قائمة بذات الله تعالىٰ منافية للسكوت والخرس "یعنی کلام نفسی اللہ

تعالیٰ کی اس صفت قدیمہ کو کہتے ہیں جو صفت اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور وہ خاموشی اور گونگے پن کے منافی ہے۔

عبارت شرح:۔"قَوْلُهٗ غَايَةُ تَهْذِيْبِ الْكَلَامِ حَمْلُهٗ عَلٰى هٰذَا إِمَّا بِنَاءً عَلَى الْمُبَالَغَةِ نَحْوُ زَيْدٌ عَدْلٌ أَوْ بِنَاءً عَلٰى أَنَّ التَّقْدِيْرَ هٰذَا كَلَامٌ مُهَذَّبٌ غَايَةَ التَّهْذِيْبِ فَحُذِفَ الْخَبَرُ وَ أُقِيْمَ الْمَفْعُوْلُ الْمُطْلَقُ مَقَامَهٗ وَ أُعْرِبَ بِإِعْرَابِهٖ عَلٰى طَرِيْقِ مَجَازِ الْحَذْفِ"۔

ترجمہ:۔اس "غَايَةُ تَهْذِيْبِ الْكَلَامِ" کا حمل ہذا پر یا تو مبالغہ پر بناء کرتے ہوئے ہے جیسے زید عدل میں یا اس بناء پر ہے کہ تقدیر عبارت یوں تھی "هٰذَا كَلَامٌ مُهَذَّبٌ غَايَةَ التَّهْذِيْبِ" پس خبر کو حذف کر دیا گیا اور مفعول مطلق (غایۃ التھذیب) کو اس کے قائم مقام کیا گیا اور اس مفعول مطلق کو اعراب دیا گیا اس خبر کا اعراب مجاز حذف کے طریقہ پر۔

تشریح:۔"قَوْلُهٗ حَمْلُهٗ عَلٰى هٰذَا... الخ" اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔سوال کی تقریر یہ ہے کہ متن کی عبارت فہذا غایۃ تہذیب الکلام میں ہذا مبتداء ہے اور غایۃ تہذیب الکلام اس کی خبر ہے لیکن اس کو خبر بنانا درست نہیں ہے اور درست نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تہذیب مصدر ہے اور مصدر وصف محض ہوتا ہے اور وصف محض کا حمل ذات پر درست نہیں ہوتا حالانکہ خبر کا حمل مبتداء پر ضروری ہوتا ہے۔؟

جواب:۔مذکورہ سوال کے شارح نے دو جواب دیے ہیں:

(۱) متن میں وصف محض کا حمل جو ذات پر کیا گیا ہے یہ مبالغہ کے طریقہ پر ہے اور جب حمل میں مبالغہ مقصود ہو تو اس وقت وصف محض کا حمل ذات پر جائز ہوتا ہے جیسے زید عدل میں عدل وصف محض ہے کیونکہ یہ مصدر ہے اور اس کا حمل ذات زید پر مبالغہ کے طور پر کیا گیا ہے گویا زید عدل کرتے کرتے عین عدل بن گیا ہے اسی طرح متن کی عبارت میں تہذیب مصدر ہونے کی وجہ سے وصف محض ہے اور اس کا حمل ہذا پر مبالغہ کے طور پر کیا گیا ہے گویا کہ یہ الفاظ صاف ہوتے ہوتے اتنے صاف ہو گئے ہیں کہ عین صفائی بن گئے۔

(۲) مصنف کی عبارت میں مجاز بالحذف ہے اصل عبارت یوں تھی "هذا الكلام مهذب غاية التهذيب" لہٰذا اصل میں خبر مہذب تھی جو کہ صیغہ صفت ہے اور صیغہ صفت ذات مع الوصف پر دلالت کرتا ہے اور ذات مع الوصف کا حمل چونکہ ذات پر درست ہوتا ہے اس لیے مہذب کا حمل ہذا پر درست ہے پھر اس خبر کو حذف کر دیا گیا اور اس کے مفعول مطلق یعنی غایۃ التھذیب کو اس کے قائم مقام کر دیا اور اس کا اعراب بھی مفعول مطلق کو دے دیا گیا۔اب عبارت یوں ہوگئی "هذا الكلام غاية التهذيب"۔التھذیب کے الف لام کو حذف کر کے اس کے عوض آخر میں مضاف الیہ لائے تو عبارت یوں ہوگئی کہ "هذا الكلام غاية تهذيب الكلام" اب ہذا الکلام میں چونکہ الکلام کی ضرورت نہ رہی اس لیے اسے حذف کر دیا گیا تو عبارت یوں ہوگئی "هذا غاية تهذيب الكلام"۔

عبارت شرح:۔"قَوْلُهٗ فِيْ تَحْرِيْرِ الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ لَمْ يَقُلْ فِيْ بَيَانِهِمَا لِمَا فِيْ لَفْظِ التَّحْرِيْرِ مِنَ الْإِشَارَةِ إِلٰى أَنَّ هٰذَا

اَلْبَیَانَ خَالٍ عَنِ الْحَشْوِ وَالزَّوَائِدِ وَالْمَنْطِقُ آلَةٌ قَانُوْنِیَّةٌ تَعْصِمُ مُرَاعَاتُهَا الذِّهْنَ عَنِ الْخَطَاءِ فِی الْفِكْرِ وَالْكَلَامُ هُوَ الْعِلْمُ الْبَاحِثُ عَنْ اَحْوَالِ الْمَبْدَاِ وَالْمَعَادِ عَلٰی نَهْجِ قَانُوْنِ الْاِسْلَامِ. ''۔

ترجمہ:۔ ماتن نے نہیں کہا فی بیانہما (ماتن نے فی بیان المنطق والکلام نہیں کہا بلکہ فی تحریر المنطق والکلام کہا ہے) اس لیے کہ لفظ تحریر میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ بیان حشو وزائد سے خالی ہے اور منطق ایسا قانونی آلہ ہے جس کی رعایت کرنا ذہن کو بچاتا ہے فکر میں غلطی واقع ہونے سے اور علم کلام وہ علم ہے جو مبداء اور معاد کے احوال سے بحث کرتا ہے اسلامی قانون کے طریقہ پر۔

تشریح:۔ ''قَوْلُهٗ لَمْ یَقُلْ فِیْ بَیَانِهِمَا... الخ '' اس عبارت سے شارح کی غرض متن پر وارد ہونے والے ایک سوال کا جواب دینا ہے سوال کی تقریر یہ ہے کہ ماتن نے فی تحریر المنطق والکلام کہا ہے فی بیان المنطق والکلام کیوں نہیں کہا؟ یعنی لفظ تحریر کی جگہ لفظ بیان کیوں استعمال نہیں کیا حالانکہ ایسے موقعوں پر زیادہ تر لفظ بیان استعمال کیا جاتا ہے۔

جواب:۔ اس سے پہلے بطور تمہید ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ بات یہ ہے کہ تحریر اور بیان میں سے تحریر خاص ہے اور بیان عام ہے اس لیے کہ تحریر اس کلام کو کہتے ہیں جو حشو زوائد سے خالی ہو اور بیان اس کلام کو کہتے ہیں جس کے ذریعے مافی الضمیر کو ظاہر کیا جائے خواہ وہ کلام حشو از وائد سے خالی ہو یا نہ ہو اس تمہید کے بعد سوال مذکور کا جواب یہ ہے کہ ماتن نے لفظ تحریر استعمال فرما کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ میری یہ کتاب حشو وزوائد سے خالی ہے اگر ماتن لفظ بیان استعمال کرتے تو اس سے اس نکتہ کی طرف اشارہ نہ ہوتا۔

فائدہ:۔ حشو اور زائد میں سے حشو خاص اور زائد عام ہے اس لیے کہ حشو اس لفظ زائد کو کہتے ہیں جس کی زیادتی متعین ہو اور زائد اس لفظ زائد کو کہتے ہیں جس کی زیادتی متعین ہو یا نہ ہو مادہ اجتماعی کی مثال مندرجہ ذیل شعر میں لفظ قبل ہے

''وَاَعْلَمُ عِلْمَ الْیَوْمِ وَالْاَمْسِ قَبْلَهٗ وَلٰكِنَّنِیْ عَنْ عِلْمِ مَا فِیْ غَدٍ عَمِیْ''

(میں آج اور اس سے پہلے گزشتہ کل کا علم جانتا ہوں اور لیکن آئندہ کل کی چیز کے علم سے میں جاہل ہوں) مثال مذکور میں لفظ قبل زائد ہے اور اس کا زائد ہونا متعین بھی ہے اس لیے کہ اس شعر میں اس کا معنی موجود یوم سے مقدم یوم ہے اور یہ والا معنی لفظ الامس سے سمجھا گیا ہے اور جب یہ معنی لفظ امس سے سمجھا گیا ہے تو اس سے معلوم ہو گیا کہ اس جگہ لفظ قبل زائد ہے اور مادہ افتراقی کی مثال مندرجہ ذیل قول میں لفظ کذبا و مینا ہے ''الفی قولها کذبا و مینا'' مثال مذکور میں کذبا کا معنی بھی جھوٹ ہے اور مینا کا معنی بھی جھوٹ ہے اور ان میں سے ایک لفظ زائد ہے اور اس کی زیادتی متعین نہیں ہے۔

''قَوْلُهٗ وَالْمَنْطِقُ آلَةٌ قَانُوْنِیَّةٌ... الخ '' اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے لفظ المنطق کا اصطلاحی معنی بیان کرنا ہے چنانچہ فرمایا منطق اس قانونی آلہ کو کہتے ہیں جس کی رعایت کر کے ذہن کو فکر وسوچ میں واقع ہونے والی غلطی سے بچایا جا سکتا ہے۔

''قَوْلُهٗ وَالْكَلَامُ هُوَ الْعِلْمُ.. الخ '' اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے لفظ الکلام کا اصطلاحی معنی بیان کرنا ہے چنانچہ فرمایا کلام اس علم کو کہتے ہیں جس میں مبدا یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات ومعاد یعنی آخرت، قیامت حشر ونشر کے احوال سے

بحث کی جاتی ہے اسلامی قانون کے طریقہ پر خیال رہے کہ علم کلام کی تعریف میں جو علی نہج قانون الاسلام کی قید ہے یہ احترازی قید ہے اس سے وہ علوم نکل گئے جن میں مبدا اور معاد کے احوال سے بحث تو ہوتی ہے لیکن وہ بحث اسلامی قانون کے طریقے پر نہیں ہوتی بلکہ عقلی قانون کے طریقے پر ہوتی ہے جیسے علم فلسفہ علم الٰہیات وغیرہ۔

سوال:۔ یہاں اسلامی قانون سے کیا مراد ہے؟

جواب:۔ یہاں اسلامی قانون سے مراد کتاب سنت اور اجماع اُمت ہیں۔

عبارت شرح:۔ "قَوْلُهُ وَ تَقْرِيْبِ الْمَرَامِ بِالْجَرِّ عَطْفٌ عَلَى التَّهْذِيْبِ اَىْ هٰذَا غَايَةُ تَقْرِيْبِ الْمَقْصِدِ اِلَى الطَّبَائِعِ وَالْاَفْهَامِ وَالْحَمْلُ عَلٰى طَرِيْقِ الْمُبَالَغَةِ اَوِ التَّقْدِيْرِ هٰذَا مُقَرِّبُ غَايَةَ التَّقْرِيْبِ"

ترجمہ:۔ (لفظ تقریب) جر کے ساتھ عطف ہے تہذیب پر یعنی یہ کتاب انتہائی قریب کرنے والی ہے مقصد کو انسانی طبیعتوں اور سمجھوں کی طرف اور (ہذا پر مصدر تقریب کا حمل مبالغہ کے طریقہ پر ہے یا ہذا مقرب غایت التقریب کی تقدیر پر)

تشریح:۔ قولہٗ بالجر عطف۔۔ الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے کلمہ تقریب کا ماقبل کے ساتھ ترکیبی تعلق بیان کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ مجرور ہے اور اس کا عطف تہذیب پر ہے اور قاعدہ ہے جو عبارت معطوف علیہ سے پہلے ہوتی ہے وہ معطوف سے بھی پہلے ہوتی ہے لہٰذا اصل عبارت یوں ہوگی "هٰذَا غَايَةُ تَقْرِيْبِ الْمَرَامِ" اور معنی یہ ہے کہ یہ معانی یا یہ الفاظ نہایت مقصود کو قریب کرنے والے ہیں۔

قولہٗ المقصد اس عبارت سے شارح کی غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ متن میں آنے والا کلمہ المرام مقصد کے معنی میں ہے۔

قولہٗ "الى الطبائع والافهام" اس عبارت سے شارح کی غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ تقریب مصدر متعدی بدو مفعول ہے اس کا پہلا مفعول المرام ہے اور دوسرا مفعول الطبائع والافہام ہے حرف جر الی کے واسطہ سے عبارت کا معنی یہ ہے کہ یہ الفاظ یا یہ معانی مقصود کو طبعیتوں اور سمجھوں کے نہایت ہی قریب کرنے والے ہیں۔

قولہٗ والحمل ۔۔۔ الخ اس عبارت سے شارح کی غرض یہ بتانا ہے کہ جو اعتراض غایۃ تہذیب الکلام پر ہوا تھا وہی اعتراض تقریب المرام پر ہوگا اور اس اعتراض کے جو جواب وہاں دیے گئے تھے وہ ہی جواب اس جگہ دیے جائیں گے۔

اعتراض یہ ہے کہ ہذا مبتداء ہے اور تقریب اس کی خبر ہے لیکن اس کو خبر بنانا درست نہیں ہے اور درست نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تقریب مصدر ہے اور مصدر وصف محض ہوتا ہے اور وصف محض کا حمل ذات پر درست نہیں ہوتا حالانکہ خبر کا حمل مبتداء پر ضروری ہوتا ہے۔؟

جواب:۔ مذکورہ سوال کے شارح نے دو جواب دیے ہیں:

(۱) متن میں وصف محض کا حمل جو ذات پر کیا گیا ہے یہ مبالغہ کے طریقہ پر ہے اور جب حمل میں مبالغہ مقصود ہو تو اس وقت وصف محض کا حمل ذات پر جائز ہوتا ہے جیسے زید عدل میں عدل مصدر ہونے کی وجہ سے وصف محض ہے اور اس کا حمل ذات زید پر مبالغہ کے طور پر کیا گیا ہے گویا زید عدل کرتے کرتے عین عدل بن گیا ہے اسی طرح متن کی عبارت میں تقریب مصدر ہونے کی وجہ سے وصف محض

ہے اور اس کا حمل ہذا پر مبالغہ کے طور پر کیا گیا ہے گویا کہ یہ الفاظ مقصد کو قریب کرتے کرتے عین تقریب بن گئے ہیں۔

(۲) مصنف کی عبارت میں مجاز بالحذف ہے اصل عبارت یوں تھی هٰذَا مُقَرِّبٌ غَايَةَ التَّقْرِيْبِ۔ لہٰذا اصل میں خبر مقرب تھی جو کہ صیغہ صفت ہے اور صیغہ صفت ذات مع الوصف پر دلالت کرتا اور ذات مع الوصف کا حمل چونکہ ذات پر درست ہوتا ہے اس لیے مقرب کا حمل ہذا پر درست ہے پھر اس خبر کو حذف کر دیا گیا اور اس کے مفعول مطلق یعنی غَايَةَ التَّقْرِيْبِ کو اس کے قائم مقام کر دیا اور اس کا اعراب بھی مفعول مطلق کو دے دیا گیا اب عبارت یوں ہوگئی "هٰذَا غَايَةُ التَّقْرِيْبِ" پھر التقریب کے الف لام کو حذف کر کے اس کے بدلے آخر میں مضاف الیہ المرام لائے تو عبارت یوں ہوگئی "هٰذَا غَايَةُ تَقْرِيْبِ المرام"۔

عبارت شرح:۔ "قَوْلُهٗ مِنْ تَقْرِيْرِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ بَيَانُ الْمَرَامِ وَالْإِضَافَةُ فِيْ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ بَيَانِيَّةٌ إِنْ كَانَ الْإِسْلَامُ عِبَارَةً عَنْ نَفْسِ الْاِعْتِقَادَاتِ وَإِنْ كَانَ عِبَارَةً عَنْ مَجْمُوْعِ الْإِقْرَارِ بِاللِّسَانِ وَالتَّصْدِيْقِ بِالْجَنَانِ وَالْعَمَلِ بِالْاَرْكَانِ اَوْ كَانَ عِبَارَةً عَنْ مُجَرَّدِ الْإِقْرَارِ بِاللِّسَانِ فَالْإِضَافَةُ لَامِيَّةٌ"۔

ترجمہ:۔ "مِنْ تَقْرِيْرِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ" بیان ہے مرام کا اور عقائد الاسلام میں اضافت بیانیہ ہوگی اگر اسلام نام ہو نفس اعتقاد کا اور اگر اسلام نام ہو زبانی اقرار قلبی تصدیق اور اعضاء ظاہری کے عمل کے مجموعے کا یا صرف زبان کے ساتھ اقرار کرنے کا تو پھر اضافت لامیہ ہوگی۔

تشریح:۔ قولہ بیان المرام ۔۔۔ الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن کی عبارت مِنْ تقریر عقائد الاسلام کی وضاحت کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مِن جارہ بیانیہ ہے اور تقریر عقائد الاسلام بیان ہے المرام کا لہٰذا متن کی عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ یہ الفاظ یا یہ معانی مقصود کو نہایت قریب کرنے والے ہیں اور وہ مقصود عقائد الاسلام کی پختگی ہے۔

فائدہ:۔ اگر مبین یعنی وہ چیز جس کے ابہام کو مِن بیانیہ کے ذریعہ دور کیا گیا ہے معرفہ ہو تو مِن بیانیہ اپنے مجرور سے مل کر مبین سے حال واقع ہوتا ہے جیسے "فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ" مثال مذکور میں مِن بیانیہ ہے اور یہ الرجس کا بیان ہے اور الرجس معرفہ ہے اس لیے الرجس کو ذوالحال اور مِن بیانیہ کو اس سے حال بنائیں گے اور معنی یہ ہوگا کہ تم گندگی سے بچو اس حال میں کہ وہ گندگی بت ہیں اور اگر مبین نکرہ ہو تو اس نکرہ کو موصوف بناتے ہیں اور مِن بیانیہ کو اس کی صفت بناتے ہیں جیسے قرآن پاک میں ہے "يُحَلَّوْنَ فِيْهَا اَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ" مثال مذکور میں مِن بیانیہ ہے اور یہ اساور کا بیان ہے اور اساور نکرہ ہے اس لیے اساور کو موصوف اور مِن بیانیہ کو اس کی صفت بنائیں گے اور معنی یہ ہوگا کہ ان جنتیوں کو جنت میں ایسے کنگن پہنائے جائیں گے جو کہ سونے کے ہیں۔

قولہٗ "الْإِضَافَةُ فِيْ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ ... الخ" اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی بتانا ہے کہ عقائد کی اضافت جو الاسلام کی طرف ہے یہ کس قسم کی اضافت ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ عقائد کو اسلام کی طرف مضاف کرنا ٹھیک نہیں ہے اس لیے کہ مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان مغایرت ضروری ہوتی ہے اور یہاں مغایرت نہیں ہے اس لیے کہ عقائد عقیدہ کی جمع ہے اور عقیدہ کا معنی تصدیق قلبی ہے اور اسلام کا معنی بھی تصدیق قلبی ہے اس طرح مضاف اور مضاف الیہ

کے درمیان عینیت ہوگی

جواب:۔قبل از جواب تین تمہیدی مقدموں کا سمجھنا ضروری ہے۔

مقدمہ اولی:۔اضافت معنوی کی تین قسمیں ہیں(۱)اضافت لامیہ(۲)اضافت منیہ اس کو اضافت بیانیہ بھی کہتے ہیں(۳)اضافت فیویہ۔اس کو اضافت ظرفیہ بھی کہتے ہیں۔

اضافت لامیہ اس اضافت معنویہ کو کہتے ہیں جس میں مضاف الیہ نہ مضاف کی جنس سے ہو اور نہ مضاف الیہ مضاف کے لیے ظرف ہو یعنی مضاف اور مضاف الیہ دونوں میں تباین ہو جیسے غلام زید یا دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہو اور عام خاص کی طرف مضاف ہو جیسے یوم الاحد یا دونوں میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہو اور مضاف کی اصل مضاف الیہ نہ ہو یعنی مضاف مضاف الیہ سے نہ بنا ہو بلکہ مضاف الیہ مضاف سے بنا ہو جیسے "فِضَّۃُ خَاتِمِیْ خَیْرٌ مِنْ فِضَّۃِ سَوَارِی" مثال مذکور میں مضاف یعنی فضۃ اور مضاف الیہ یعنی خاتم کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اس لیے کہ یہاں تین مادے ہیں ایک مادہ اجتماعی دو مادے افتراقی اور جہاں تین مادے ہوں وہاں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے۔مادہ اجتماعی کی مثال خاتم فضۃ ہے کہ چاندی کی انگوٹھی چاندی بھی ہے اور انگوٹھی بھی ہے ایک مادہ افتراقی خاتم ذھب ہے کہ یہاں انگوٹھی تو ہے لیکن فضۃ یعنی چاندی نہیں ہے اور دوسرا مادہ افتراقی چاندی کی ڈلی ہے کہ یہاں چاندی تو ہے لیکن خاتم یعنی انگوٹھی نہیں ہے۔

اضافت منیہ وبیانیہ

اضافت منیہ: اس اضافت کو کہتے ہیں جس میں مضاف الیہ مضاف کی جنس سے ہو یعنی جس میں مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہو اور مضاف الیہ مضاف کے لیے اصل ہو یعنی مضاف مضاف الیہ سے بنا ہو جیسے خاتم فضۃ مثال مذکور میں مضاف اور مضاف الیہ دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور اس میں مضاف یعنی خاتم مضاف الیہ یعنی فضہ سے بنا ہے۔اضافت فیویہ اور اضافت ظرفیہ اس اضافت معنویہ کو کہتے ہیں جس میں مضاف الیہ ظرف اور مضاف مظروف ہو جیسے صلوٰۃ اللیل۔

مقدمہ ثانیہ:۔مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان مغایرت اضافت غیر بیانیہ میں ضروری ہوتی ہے نہ کہ اضافت بیانیہ میں۔بلکہ اضافت بیانیہ میں مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان عینیت ہوتی ہے۔

مقدمہ ثالثہ:۔اسلام کے بارے میں مختلف اقوال ہیں نمبر(۱) اکثر ائمہ یعنی محققین کے نزدیک اسلام نفس اعتقاد یعنی تصدیق قلبی کو کہتے ہیں۔نمبر(۲) جمہور اہل سنت کے نزدیک اسلام تصدیق جنانی اور اقرار لسانی کا نام ہے۔نمبر(۳) معتزلہ کے نزدیک اسلام تین چیزوں یعنی تصدیق بالجنان، اقرار باللسان اور عمل بالارکان کے مجموعے کا نام ہے۔نمبر(۴) کرامیہ کہتے ہیں کہ اسلام محض اقرار باللسان کا نام ہے اس تمہید کے بعد سوال کا جواب یہ ہے کہ اگر اسلام کا پہلا معنی جو اکثر ائمہ کے نزدیک ہے مراد ہو تو عقائد کی اضافت اسلام کی طرف بیانیہ ہوگی اور چونکہ اضافت بیانیہ میں مضاف الیہ مضاف کا عین ہوتا ہے لہٰذا کوئی اعتراض نہیں اور اگر

اسلام کا دوسرا اور تیسرا معنی یعنی جو جمہور اہل سنت اور جو معتزلہ کے نزدیک ہے مراد ہو تو اس صورت میں عقائد کی اضافت اسلام کی طرف اضافت لامیہ ہوگی اور مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان مغایرت بھی ہوگی وہ اس طرح کہ عقیدہ کا معنی تصدیق قلبی ہوگا اور اسلام دو یا تین چیزوں کے مجموعے کا نام ہوگا۔ تو دو یا تین چیزوں کا مجموعہ کل ہوا اور تصدیق قلبی اس کا ایک جز اور جز اور کل کے درمیان مغایرت کا ہونا بالکل واضح اور ظاہر ہے۔ جیسے زید کا ہاتھ زید کا جز ہے اور زید کل ہے اور ان دونوں میں مغایرت واضح ہے۔ اور اگر اسلام کے بارے میں چوتھے قول کو لیا جائے تو اس صورت میں بھی عقائد کی اضافت اسلام کی طرف لامیہ ہوگی اور مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان مغایرت بھی ہوگی وہ اس طرح کہ اس صورت میں عقیدہ کا معنی تصدیق قلبی ہوگا جو کہ مدلول ہے اور اسلام کا معنی اقرار باللسان ہوگا جو کہ دال ہے۔ اور مدلول اور دال میں مغایرت ایک ظاہر امر ہے۔

فائدہ:۔ یہاں ایک سوال اور اس کا جواب ذکر کیا جاتا ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ غلام زید میں مضاف الیہ یعنی زید مضاف یعنی غلام کی جنس سے نہیں یہ درست نہیں ہے اس لیے کہ زید غلام کی جنس سے ہے کیونکہ یہ دونوں حیوان ناطق ہیں؟

جواب:۔ زید غلام کی جنس سے نہیں ہے کیونکہ مضاف الیہ کے جنس مضاف سے نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مضاف الیہ مضاف پر صادق نہ آئے اور اس کی خبر نہ بن سکے اور ظاہر ہے کہ مثال مذکور میں زید غلام پر صادق نہیں آتا کیونکہ زید حر یعنی آزاد ہے اور غلام رقیق ہے۔

سوال:۔ مضاف الیہ کے جنس مضاف سے ہونے کا کیا مطلب ہے؟

جواب:۔ مضاف الیہ کے جنس مضاف سے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مضاف الیہ مضاف اور غیر مضاف دونوں پر صادق آئے اس شرط کے ساتھ کہ مضاف بھی مضاف الیہ اور غیر مضاف الیہ دونوں پر صادق آئے اور مضاف و مضاف الیہ کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہو جیسے خاتم فضۃ۔

عبارت شرح:۔ قولہٗ ''جَعَلْتُهُ تَبْصِرَةً اَیْ مُبَصِّرً وَ یَحْتَمِلُ التَّجَوُّزَ فِی الْاِسْنَادِ وَ کَذَا قَوْلُهٗ تَذْکِرَةً''

ترجمہ:۔ (لفظ تبصرہ جو کہ باب تفعیل کا مصدر ہے) یہ مبصراً کے معنی میں ہے (بینائی دینے والی) اور وہ احتمال رکھتا ہے مجاز فی الاسناد کا بھی اور اسی طرح اس کا قول تذکرہ ہے۔

تشریح:۔ قولہ ای مبصراً۔ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔ سوال سے پہلے بطور تمہید دو مقدموں کا سمجھنا ضروری ہے۔

مقدمہ اولیٰ:۔ فعل جعل کبھی خلق کے معنی میں آتا ہے اور کبھی ''صَیَّرَ'' کے معنی میں آتا ہے جب یہ خلق کے معنی میں ہو تو اس وقت یہ متعدی بیک مفعول ہوتا ہے جیسے ''جَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ'' (اس نے تاریکیوں اور روشنی کو پیدا کیا) اور جب یہ ''صَیَّرَ'' کے معنی میں ہو تو اس وقت یہ متعدی بدو مفعول ہوتا ہے جیسے شرح مأۃ عامل میں ہے ''جَعَلَ الْجَنَّةَ مَثْوَاهُ'' (وہ اللہ بنائے جنت کو اس کا ٹھکانا)

مقدمہ ثانیہ:۔ جو بھی فعل دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے اس کے دوسرے مفعول کا پہلے پر حمل ہوتا ہے جیسے ''عَلِمْتُ زَیْدًا فَاضِلًا'' مثال مذکور میں علمت فعل متعدی بدو مفعول ہے اور اس کے دوسرے مفعول یعنی فاضلا کا پہلے مفعول یعنی زیدا پر حمل ہو رہا ہے اس

لیے کہ یہ دو مفعول علمت کے داخل ہونے سے پہلے مبتداء اور خبر تھے اور ظاہر ہے کہ خبر کا حمل مبتداء پر ہوتا ہے اس تمہید کے بعد سوال کی تقریر یہ ہے کہ متن کی عبارت ''جعلته تبصرة'' میں جعلت کا پہلا مفعول ہ ضمیر ہے جس سے مراد کتاب ہے اور دوسرا مفعول تبصرۃ ہے جو کہ باب تفعیل کا مصدر ہے اب قاعدہ مذکورہ کے تحت تبصرۃ کا حمل ہ ضمیر پر ہونا چاہیے حالانکہ اس کا حمل ضمیر پر صحیح نہیں اس لیے کہ یہ مصدر ہے اور مصدر وصف محض ہوتا ہے اور وصف محض کا حمل ذات پر درست نہیں ہوتا۔؟

جواب:۔ مذکورہ سوال کے شارح نے دو جواب دیے ہیں پہلا جواب اپنے قول ای مبصراً سے دیا ہے اور دوسرا جواب اپنے قول ''و یحتمل التجوز فی الاسناد'' سے دیا ہے پہلے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ حمل مجاز فی الطرف کے قبیل سے ہے یعنی مصدر تبصرہ اپنے معنی مصدری میں نہیں ہے بلکہ اسم فاعل مبصر کے معنی میں ہے اور مبصر ذات مع الوصف ہے اور ذات مع الوصف کا حمل ذات پر درست ہوتا ہے اور دوسرے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ حمل مجاز فی الاسناد و مجاز عقلی کے قبیل سے ہے یعنی مصدر اپنے معنی مصدری میں ہی ہے لیکن مصدر کا حمل ذات پر مبالغہ کے طریقہ پر ہے اور جب حمل میں مبالغہ مقصود ہو تو اس وقت وصف محض کا حمل ذات پر جائز ہوتا ہے جیسے زید عدل میں عدل مصدر ہونے کی وجہ سے وصف محض ہے اور اس کا حمل ذات زید پر مبالغہ کے طور پر کیا گیا ہے گویا زید عدل کرتے کرتے عین عدل بن گیا ہے اسی طرح متن کی عبارت میں تبصرہ مصدر ہونے کی وجہ سے وصف محض ہے اور اس کا حمل ہ ضمیر پر مبالغہ کے طور پر کیا گیا ہے گویا کہ یہ کتاب بینائی دیتے دیتے عین تبصرہ بن گئی ہے۔

قولہٗ ''وَ كَذَا قَوْلُهٗ تَذْكِرَةً... الخ'' اس عبارت سے شارح کی غرض یہ بتانا ہے کہ جو اعتراض تبصرۃ پر ہوا تھا وہی اعتراض تذکرۃ پر ہوگا اس لیے کہ یہ بھی تبصرہ کی طرح مصدر ہے اس اعتراض کے وہی جواب دیے جائیں گے جو تبصرہ کے دیے گئے تھے یعنی یہاں بھی پہلا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہ حمل مجاز فی الطرف کے قبیل سے ہے یعنی مصدر تذکرہ اپنے مصدری معنی میں نہیں ہے بلکہ یہ اسم فاعل مذکر کے معنی میں ہے اسم فاعل مذکر ذات مع الوصف ہے اور ذات مع الوصف کا حمل ذات پر درست ہوتا ہے لہٰذا کوئی اعتراض نہیں اور دوسرا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہ حمل مجاز عقلی کے قبیل سے ہے یعنی مصدر تذکرہ اپنے مصدری معنی میں ہی ہے لیکن اس کا حمل ہ ضمیر پر مبالغہ کے طریقہ پر کیا گیا ہے گویا یہ کتاب نصیحت دیتے دیتے عین تذکرہ بن گئی ہے۔

عبارت شرح:۔ ''قَوْلُهٗ لَدَى الْاِفْهَامِ بِالْكَسْرِ اَیْ تَفْهِيْمِ الْغَيْرِ اِيَّاهُ اَوْ تَفْهِيْمِهٖ لِلْغَيْرِ وَالْاَوَّلُ لِلْمُتَعَلِّمِ وَالثَّانِیْ لِلْمُعَلِّمِ''۔

ترجمہ:۔ (لفظ الافہام) کسرہ کے ساتھ ہے یعنی غیر کے اس کو سمجھانے کے وقت یا اس کے غیر کو سمجھانے کے وقت اور پہلا معنی متعلم کے لیے ہے اور دوسرا معنی معلم کے لیے۔

قولہٗ بالکسر۔۔۔الخ۔ اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے کلمہ الافہام کی وضاحت کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ باب افعال کا مصدر ہے اور اس افہام پر جو الف لام ہے یہ مضاف الیہ کے عوض میں ہے۔ اصل عبارت یوں تھی لدی افھامہٗ اور اس افہامہ میں جو ضمیر مجرور ہے اس میں دو احتمال ہیں ایک احتمال یہ ہے کہ یہ ضمیر مفعول کی ہو یعنی افہام مصدر اپنے مفعول کی طرف مضاف ہو اس صورت میں عبارت یوں ہوگی لدی تفہیم الغیر ایاہُ۔ اس عبارت میں غیر سے مراد من حاول کا غیر

ہےاور ضمیر ایاۂ سے مراد من حاول ہے اور متن کی عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ میں نے اس کتاب کو بنائی دینے والی بنایا ہے اس شخص کے لیے جو بینائی حاصل کرنے کا ارادہ کرے جس وقت من حاول کا غیر من حاول کو مسائل کتاب سمجھائے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ضمیر فاعل کی ہو یعنی افہام مصدر اپنے فاعل کی طرف مضاف ہو اس صورت میں عبارت یوں ہوگی "لدی تفهیمه للغیر" اس عبارت میں ہ ضمیر سے مراد من حاول ہے اور غیر سے مراد من حاول کا غیر ہے اور متن کی عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ میں نے اس کتاب کو بینائی دینے والی بنایا ہے اس شخص کے لیے جو بینائی حاصل کرنے کا ارادہ کرے جس وقت وہ من حاول غیر کو یعنی طالب علم کو مسائل کتاب سمجھائے۔

قولہٗ "والاول للمتعلم" اس عبارت سے شارح کی غرض یہ بتانا ہے کہ پہلے احتمال کی صورت میں یعنی افہام مصدر کے مفعول کی طرف مضاف ہونے کی صورت میں یہ کتاب متعلم اور شاگرد کے لیے تبصرہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں عبارت تفہیم الغیر ایاۂ بنتی ہے اور متن کی عبات کا معنی یہ بنتا ہے کہ میں نے اس کتاب کو بینائی دینے والی بنایا ہے اس شخص کے لیے جو بینائی حاصل کرنے کا ارادہ کرے جس وقت من حاول کا غیر من حاول کو مسائل کتاب سمجھائے اور اس ترجمے کے مطابق چونکہ من حاول متعلم اور شاگرد بنتا ہے اس لیے یہ کتاب متعلم اور شاگرد کے لیے تبصرہ ہوگی۔

قولہٗ "والثانی للمعلم"۔ اس عبارت سے شارح کی غرض یہ بتانا ہے کہ دوسرے احتمال کی صورت میں یعنی افہام مصدر کے فاعل کی طرف مضاف ہونے کی صورت میں یہ کتاب معلم اور استاذ کے لیے تبصرہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں عبارت لدی تفہیمہ للغیر بنتی ہے اور متن کی عبارت کا معنی یہ بنتا ہے کہ میں نے اس کتاب کو بینائی دینے والی بنایا ہے اس شخص کے لیے جو بینائی حاصل کرنے کا ارادہ کرے جس وقت وہ من حاول غیر کو یعنی طالب علم کو مسائل کتاب سمجھائے اور اس معنی کے مطابق چونکہ من حاول معلم اور استاد بنتا ہے اس لیے یہ کتاب معلم اور استاد کے لیے تبصرہ ہوگی۔

عبارت شرح:۔ "قَوْلُهٗ مِنْ ذَوِیْ الْاَفْهَامِ بِفَتْحِ الْهَمْزَةِ جَمْعُ فَهْمٍ وَالظَّرْفُ اِمَّا فِیْ مَوْضِعِ الْحَالِ مِنْ فَاعِلِ یَتَذَکَّرُ اَوْ مُتَعَلِّقٌ بِیَتَذَکَّرُ بِتَضْمِیْنِ مَعْنَی الْاَخْذِ اَوِ التَّعَلُّمِ اَیْ یَتَذَکَّرُ اٰخِذًا اَوْ مُتَعَلِّمًا مِنْ ذَوِی الْاَفْهَامِ فَهٰذَا اَیْضًا یَحْتَمِلُ الْوَجْهَیْنِ"

ترجمہ:۔ (لفظ الافہام) ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ جمع ہے فہم کی اور ظرف یا تو یتذکر کے فاعل سے حال کی جگہ میں ہے یا یتذکر کے متعلق ہے اخذ اور تعلم کے معنی کی تضمین کے ساتھ یعنی نصیحت حاصل کرنے کا ارادہ کرے اس حال میں کہ وہ لینے والا اور سیکھنے والا ہو۔ سمجھ والوں سے پس یہ بھی احتمال رکھتا ہے دونوں وجہوں کا۔

تشریح:۔ قولہٗ بفتح الہمزۃ اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے لفظ الافہام کی وضاحت کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ افہام ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ نہیں ہے یعنی یہ باب افعال کا مصدر نہیں ہے بلکہ یہ ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ جمع ہے فہم کی اور ذوی الافہام سے معلمین مراد ہیں۔

قولہ ''والظرف...الخ'' اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے ظرف من ذوی الافہام کی ترکیب بیان کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس ظرف کی ترکیب میں دو احتمال ہیں۔

پہلا احتمال:۔ یہ ہے کہ یہ ظرف مستقر ہے اور کائنا محذوف کے متعلق ہو کر یتذکر کی ضمیر مرفوع سے حال واقع ہو رہا ہے اس صورت میں عبارت کا ترجمہ یوں ہوگا کہ میں نے اس کتاب کو یاد دلانے والی بنایا ہے اس شخص کے لیے جو اس بات کا ارادہ کرے کہ وہ نصیحت قبول کرے اس حال میں کہ وہ سمجھ داروں میں سے ہے اس صورت میں متن میں جو من اراد کا لفظ ہے اس سے مراد معلم اور استاد ہوگا اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ظرف لغو ہے اور متعلق ہے یتذکر کے اور یتذکر اخذ یا تعلم کے معنی کو متضمن ہے اس صورت میں عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا میں نے اس کتاب کو نصیحت کرنے والی بنایا ہے اس شخص کے لیے جو اس بات کا ارادہ کرے کہ وہ نصیحت قبول کرے اس حال میں کہ وہ لینے والا یا سیکھنے والا ہو سمجھ داروں سے۔اس صورت میں متن میں جو من اراد کا لفظ ہے اس سے مراد متعلم اور شاگرد ہوگا

قولہ ''بتضمین...الخ'' اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے سوال کی تقریر یہ ہے کہ من ذوی الافہام جار مجرور کو یتذکر کا ظرف لغو قرار دینا درست نہیں ہے اور درست نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یتذکر کا صلہ من نہیں آتا حالانکہ مصنف کی عبارت میں من موجود ہے۔

جواب:۔ قبل از جواب بطور تمہید ایک بات کا سمجھنا ضروری ہے اور وہ بات یہ ہے کہ تضمین کہتے ہیں کسی مذکور فعل یا شبہ فعل کے اندر کسی غیر مذکور فعل کے معنی کا اس طرح لحاظ رکھنا کہ فعل غیر مذکور کے متعلقات میں سے کسی متعلق کو ذکر کیا جائے جیسے کافیہ کی عبارت ''لیدل علی المعانی الْمُعْتَوِرَۃِ علیہ'' میں معتورہ شبہ فعل ہے اور اس شبہ فعل کے اندر ورود واستیلاء کے معنی کا لحاظ کیا گیا ہے اسی وجہ سے اس کا صلہ علی لایا گیا ہے ورنہ اعتوار کا صلہ علی نہیں آتا مطلب یہ ہے کہ ورود واستیلاء کا صلہ علی آتا ہے اور اعتوار کا صلہ علی نہیں آتا پس اعتوار کے اندر ورود واستیلاء کے معنی کا لحاظ کیا گیا پھر جو صلہ ورود واستیلاء کا آتا تھا وہی صلہ اعتوار کا ذکر کر دیا گیا پس کافیہ کی مذکورہ عبارت کا مطلب یہ ہوگا ''لِیَدُلَّ عَلَی الْمَعَانِی الْمُعْتَوِرَۃِ وَارِدَۃً وَ مُسْتَوْلِیَۃً عَلَیْہِ'' اس تمہید کے بعد مذکور اعتراض کا جواب یہ ہے کہ متن کی عبارت میں صنعت تضمین سے کام لیا گیا ہے یعنی فعل یتذکر کا صلہ اگرچہ من نہیں آتا لیکن اس اخذ و تعلم کے معنی کا لحاظ کر کے جو صلہ اخذ و تعلم کا آتا تھا وہی صلہ یتذکر کا لے آئے۔

قولہ ''فھذا ایضا...الخ''۔اس عبارت سے شارح کی غرض یہ بتانا ہے کہ جس طرح ماتن کے قول تبصرۃ میں دو احتمال تھے اسی طرح ماتن کے قول تذکرۃ میں بھی دو احتمال ہیں مطلب یہ ہے کہ جس طرح یہ کتاب استاد اور شاگرد دونوں کے لیے تبصرہ تھی اسی طرح یہ کتاب استاد اور شاگرد دونوں کے لیے تذکرہ بھی ہے یہ کتاب استاد کے لیے تذکرہ اس وقت ہوگی جس وقت من ذوی الافہام کائنا کے متعلق ہو کر یتذکر کی ضمیر مرفوع سے حال واقع ہو اور یہ کتاب شاگرد کے لیے تذکرہ اس وقت ہوگی جس وقت من ذوی الافہام یتذکر کا ظرف لغو ہو اور یتذکر میں اخذ اور تعلم کے معنی کی تضمین کی گئی ہو۔

عبارت شرح:۔''قَوْلُہٗ سِیَّمَا اَلسِّیُّ بِمَعْنَی الْمِثْلِ یُقَالُ ھُمَا سِیَّانِ اَیْ مِثْلَانِ وَ اَصْلُ سِیَّمَا لَا سِیَّمَا حُذِفَ لَا فِی اللَّفْظِ

لٰكِنَّهٗ مُرَادٌ مَعْنًى وَ مَا زَائِدَةٌ اَوْ مَوْصُوْلَةٌ اَوْ مَوْصُوْفَةٌ وَ هٰذَا اَصْلُهٗ ثُمَّ اسْتُعْمِلَ بِمَعْنٰى خُصُوْصًا وَ فِيْمَا بَعْدَهٗ ثَلٰثَةُ اَوْجُهٍ ''

ترجمہ:۔(لفظ) سی مثل کے معنی میں ہے کہا جاتا ہے ھما سیان یعنی وہ دونوں برابر ہیں اور سیما اصل میں لا سیما تھا لا کو لفظ میں حذف کر دیا گیا لیکن وہ معنی میں مراد ہے اور ما زائدہ ہے یا موصولہ ہے یا موصوفہ ہے اور یہ (سی کا مثل کے معنی میں ہونا) اس کا اصل معنی ہے پھر استعمال کیا جانے لگا وہ (لا سیما) خصوصاً کے معنی میں اور اس کے مابعد میں تین وجہیں ثابت ہیں۔

تشریح:۔''قَوْلُهٗ اَلسِّی... الخ '' اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے کلمہ سیما کی تحقیق کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ سیما مرکب ہے سی اور ما سے یہ اصل میں ''لَا سِیَّ مَا'' تھا جس میں لا نفی جنس کا ہے سی اس کا اسم ہے اور اس کی خبر موجود محذوف ہے اس کا اصلی اور حقیقی معنی مثل ہے پھر لا کو اختصار کی خاطر لفظوں سے حذف کر دیا اگرچہ معنوی طور پر یہ مراد ہے جیسا کہ ھما سیان ان دو شخصوں کے بارے میں بولا جاتا ہے جو ایک دوسرے کی ہم مثل ہوں لہٰذا لا سیما کا معنی لا مثل ہوا پھر مجازاً اس کا استعمال خصوص کے معنی میں ہونے لگا معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان علاقہ اور مناسبت ظاہر ہے اور وہ اس طرح کہ اس کا حقیقی معنی لا مثل ہے اور اس کا مجازی معنی خصوص ہے اور ظاہر ہے کہ جس شخص کا کوئی مثل نہ ہو وہ مخصوص و ممتاز ہوتا ہے سیما کے ما میں تین احتمال ہیں اور اس کے مابعد میں تینوں اعراب رفع، نصب اور جر جائز ہیں۔

پہلا احتمال یہ ہے کہ سیما کا ما زائدہ ہے اس صورت میں سی مضاف ہوگا اور اس کا مابعد مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہوگا اور اصل عبارت یوں ہوگی ''لَا سِيَّ الْوَلَدِ الْاَعَزِّ الْحَفِيِّ الْحَرِيِّ بِالْاِكْرَامِ سَمِيِّ حَبِيْبِ اللّٰهِ مَوْجُوْدٌ ''۔اور مطلب یہ ہے کہ مصنف کی یہ کتاب بالعموم استاد اور شاگرد دونوں کے لیے تبصرہ و تذکرہ ہے اور بالخصوص اس فرزند کے لیے تبصرہ و تذکرہ ہے جو زیادہ عزت والا خیر خواہ لائق تعظیم حضور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ہمنام ہے۔

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ سیما کا ما موصولہ الذی کے معنی میں ہے اس صورت میں سیما کا مابعد مبتداء محذوف ھو کی خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع بھی ہوسکتا ہے اور اعنی فعل مقدر کا مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب بھی ہوسکتا ہے مرفوع ہونے کی صورت میں اصل عبارت یوں ہوگی لاسی الذی ھو الولد الخ اور منصوب ہونے کی صورت میں اصل عبارت یوں ہوگی ''لاسی الذی اعنی بہ الولد الخ''۔

(۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ سیما کا ما موصوفہ ہے شے کے معنی میں اس صورت میں بھی اس کا مابعد مبتداء محذوف ھو کی خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع بھی ہوسکتا ہے اور اعنی فعل مقدر کا مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب بھی ہوسکتا ہے۔ مرفوع ہونے کی صورت میں اصل عبارت یوں ہوگی ''لَا سِيَّ شَيْءٌ هُوَ الْوَلَدُ... الخ ''اور منصوب ہونے کی صورت میں اصل عبارت یوں ہوگی ''لَا سِيَّ شَيْءٌ اَعْنِيْ بِهِ الْوَلَدَ الخ'' ۔

عبارت شرح:۔''قَوْلُهٗ اَلْحَفِيُّ الشَّفِيْقُ''۔

ترجمہ:(لفظ حفی کا معنی) شفیق ہے (خیر خواہ)۔

تشریح:۔قولہٗ"الشفیق الخ " اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے کلمہ الحفی کا معنی بتانا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ صفت مشبہ کا صیغہ ہے جو "حَفَا یَحْفُوْ" باب نصر ینصر سے ماخوذ ہے جس کا معنی شفیق اور خیر خواہ ہے۔

عبارت شرح:۔"قَوْلُهٗ الْحَرِی اَلْلَائِق"

ترجمہ: (لفظ حری کا معنی) لائق ہے

تشریح:۔قولہ"اللائق " اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے کلمہ الحری کا معنی بتانا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ بھی صفت مشبہ کا صیغہ ہے جو حری یحری باب ضرب یضرب سے ماخوذ ہے جس کا معنی لائق ہے۔

عبارت شرح:۔"قَوْلُهٗ قِوَامٌ اَیْ مَا یَقُوْمُ بِهٖ اَمْرُهٗ"

ترجمہ:۔(کسی شے کا قوام) وہ چیز ہوتی ہے جس چیز کی وجہ سے اس شے کا امر قائم اور درست رہے۔

تشریح:۔ "قَوْلُهٗ اَیْ مَا یَقُوْمُ بِهٖ اَمْرُهٗ"اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے کلمہ قوام کا معنی بتانا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قوام کاف کے کسرہ کے ساتھ "قَاوَمَ یُقَاوِمُ" باب مفاعلة کا مصدر ہے جس کا معنی "ما یقوم به امره " ہے یعنی کسی بھی شے کا قوام وہ چیز ہوتی ہے کہ جس کے ساتھ وہ شے قائم ہوتی ہے مطلب یہ ہے کہ جس چیز پر کسی دوسری شے کا دارومدار ہو تو یہ چیز دوسری شے کا قوام ہے مثلاً دیواریں چھت کے لیے قوام ہیں اس لیے کہ چھت دیواروں کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔

عبارت شرح:۔"قَوْلُهٗ التَّاْیِيْدِ اَیِ التَّقْوِيَةِ مِنَ الْاَيْدِ بِمَعْنَى الْقُوَّةِ"۔

ترجمہ:۔(لفظ تائید کا معنی) قوی بنانا ہے اور یہ مشتق ہے اید سے جس کے معنی قوت اور طاقت کے ہیں۔

تشریح:۔قولہٗ"ای التقوية " الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے کلمہ التائید کا معنی بتانا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تائید کا معنی تقویت ہے یعنی قوت دینا اس لیے کہ تائید بنا ہے اید سے اور اید کا معنی قوت ہے لہٰذا تائید کا معنی تقویت ہے۔

عبارت شرح:۔"قَوْلُهٗ عِصَامٌ اَیْ مَا یَعْصِمُ بِهٖ اَمْرُهٗ مِنَ الذُّلَلِ"۔

ترجمہ:۔(کسی شے کا عصام) وہ چیز ہوتی ہے جس چیز کی وجہ سے اس شے کا امر پھسلنے سے محفوظ رہے۔

تشریح:۔قولہٗ"اَیْ مَا یَعْصِمُ...الخ " اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے کلمہ عصام کا معنی بتانا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عصام اس چیز کو کہتے ہیں جس کے ذریعے لغزشوں سے بچا جا سکے۔

فائدہ:۔مصنف کی عبارت میں ولد سے مراد ان کا بیٹا ہے جس کا نام محمد ہے اور متن کی عبارت میں کلمہ الاعز اسم تفضیل کا صیغہ ہے جو "عَزَّ یَعِزُّ " باب ضرب یضرب سے ماخوذ ہے جس کا معنی زیادہ عزت والا ہے اور متن کی عبارت میں سمی سین کے فتح اور میم کے کسرہ اور یا کی تشدید کے ساتھ صفت مشبہ کا صیغہ ہے جو "سَمَا یَسْمُوْ "باب نَصَرَ یَنْصُرُ سے بنا ہے۔جس کا معنی ہمنام ہے اور اس کا معنی بلند ہونے والا بھی ہے اور متن کی عبارت علیہ میں جو ضمیر مجرور متصل ہے اس کا مرجع حبیب اللہ ہے اور متن کی عبارت لا زال لہٗ میں جو ضمیر مجرور متصل ہے اس کا مرجع ولد ہے متن کی عبارت "لَا زَالَ لَهٗ مِنَ التَّوْفِیْقِ قِوَامٌ وَ مِنَ التَّاْیِیْدِ عِصَامٌ" سے مصنف کی

مراد یہ ہے کہ ان کے فرزند کے لیے توفیق الٰہی کارساز رہے اور تائید الٰہی لغزش میں پڑنے سے نگہبان رہے۔

عبارت شرح:۔ "قَوْلُهُ وَ عَلَى اللّٰهِ قَدَّمَ الظَّرْفَ هٰهُنَا لِقَصْدِ الْحَصْرِ وَ فِيْ قَوْلِهٖ بِهٖ لِرَعَايَةِ السَّجْعِ اَيْضًا"

ترجمہ:۔ ماتن نے مقدم کیا ہے ظرف کو یہاں (علی اللہ التوکل میں) حصر کے ارادے سے اور اس کے قول بہ میں رعایت سجع کی وجہ سے بھی۔

تشریح:۔ "قَوْلُهُ قَدَّمَ الظَّرْفَ" الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال سے پہلے بطور تمہید کے ایک بات کا سمجھنا ضروری ہے۔ اور وہ بات یہ ہے کہ متن کی عبارت علی اللہ التوکل میں علی اللہ جار مجرور اپنے متعلق سے مل کر خبر مقدم ہے اور التوکل مبتداء مؤخر ہے اور اسی طرح متن کی عبارت بہ الاعتصام میں بہ جار مجرور اپنے متعلق سے مل کر خبر مقدم ہے اور الاعتصام مبتداء مؤخر ہے اس تمہید کے بعد سوال کی تقریر یہ ہے کہ مبتداء کا حق مقدم ہونا ہے اور خبر کا حق مؤخر ہونا ہے تو پھر مصنف نے مذکورہ دونوں جگہوں میں خبر کو مقدم کیوں کیا ہے؟

جواب:۔ اس سے پہلے بطور تمہید کے دو مقدموں کا سمجھنا ضروری ہے۔ مقدمہ اولیٰ جس چیز کا حق مؤخر ہونا ہو اس کو مقدم کر دینا حصر و تخصیص کا فائدہ دیتا ہے جیسے ایاک نعبد اس امثال میں ایاک مفعول بہ ہے اور اس کو عامل نعبد پر حصر کے لیے مقدم کیا گیا ہے مثال کا معنی یہ ہے کہ اے اللہ ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں کسی اور کی نہیں۔

مقدمہ ثانیہ:۔ بلاغت کی اصطلاح میں دو یا دو سے زیادہ فقروں کے آخری حرف میں موافق ہونے کو سجع کہتے ہیں یعنی پہلے فقرے کا جو آخری حرف ہو دوسرے فقرے کا آخری حرف بھی وہی ہو تو اس کو سجع کہتے ہیں جیسے شرح جامی کے خطبے میں ہے۔

"الحمد لولیہ و الصلوٰۃ علی نبیہ "مثال مذکور میں" الحمد لولیہ "ایک جملہ ہے اور" الصلوٰۃ علی نبیہ "دوسرا جملہ ہے اور دونوں کا آخری حرف ایک ہے اور وہ" ہ "ضمیر غائب ہے۔

اس تمہید کے بعد سوال مذکورہ کا جواب یہ ہے کہ یہ بات درست ہے کہ خبر کو مؤخر ہونا چاہیے اور مبتداء کو مقدم ہونا چاہیے لیکن علی اللہ التوکل میں خبر کو ایک فائدے کے لیے مقدم کیا گیا ہے اور وہ فائدہ حصر و تخصیص ہے یعنی توکل کو اللہ تعالیٰ کے لیے خاص کرنا اور غیر سے اس کی نفی کرنا ہے مطلب یہ ہے کہ بھروسہ صرف اللہ تعالیٰ پر ہے نہ کہ اس کے غیر پر اور بالاعتصام میں خبر کو دو فائدوں کے لیے مقدم کیا گیا ہے پہلا فائدہ تو حصر و تخصیص کا ہے یعنی اعتصام کو اللہ تعالیٰ کے لیے خاص کیا گیا ہے اور غیر سے اس کی نفی کی گئی ہے مطلب یہ ہے کہ اللہ ہی کا سہارا تھامنا ہے نہ کہ اس کے غیر کا اور دوسرا فائدہ رعایت سجع کا ہے اور وہ اس طرح کہ بہ الاعتصام سے پہلے جملوں کے آخر میں بھی میم آیا ہوا ہے جیسے لازال لہ من التوفیق قوام و من التائید عصام۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ اَلتَّوَكُّلُ ☆ هُوَالتَّمَسُّكُ بِالْحَقِّ وَالْاِنْقِطَاعُ عَنِ الْخَلْقِ

ترجمہ:۔ وہ (توکل) حق تعالیٰ کو مضبوطی سے پکڑنا ہے۔ اور مخلوق سے الگ تھلگ ہونا ہے۔

تشریح:۔ قَوْلُهٗ:۔ هُوَ التَّمَسُّكُ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے کلمہ اَلتَّوَكُّل کا معنیٰ بتانا

ہے. جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ باب تفعل کا مصدر ہے. جس کا معنیٰ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کرنا. اور مخلوق سے ناامید ہو جانا.

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُہٗ وَالاعتِصَامُ ☆ وَھُوَالتَّشَبُّثُ وَالتَّمَسُّکُ

ترجمہ:۔ اور وہ (اعتصام) لازم پکڑنا اور مضبوطی سے پکڑنا ہے۔

تحریح:۔ قَوْلُہٗ:۔ وَھُوَ التشبث وَالتَمَسّکُ اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے کلمہ الاعتصام کا معنیٰ بتانا ہے. جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ باب افتعال کا مصدر ہے. جس کا معنیٰ مضبوط پکڑنا اور چنگل مارنا ہے خیال رہے کہ اللہ تعالیٰ چونکہ جسم نہیں رکھتا کہ جس کو پکڑا جاسکے اس لئے اللہ تعالیٰ کو پکڑنے کا مطلب اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہونا ہے۔

﴿عبارت متن﴾ اَلقِسمُ الْاَوَّلُ فِی الْمَنْطِقِ مُقَدِّمَۃٌ

ترجمہ:۔ پہلی قسم منطق کے بیان میں ہے یہ مقدمہ ہے۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُہٗ:۔ اَلْقِسمُ الْاَوَّلُ ☆ لَمَّا عُلِمَ ضِمْنًا فِیْ قَوْلِہٖ فِیْ تَحْرِیْرِ الْمَنْطِقِ وَالْکَلَامِ اَنَّ کِتَابَہٗ عَلٰی قِسْمَیْنِ لَمْ یَحْتَجْ اِلَی التَّصْرِیْحِ بِھٰذَا فَصَحَّ تَعْرِیْفُ الْقِسمِ الْاَوَّلِ بِلَامِ الْعَھْدِ لِکَوْنِہٖ مَعْھُوْدًا ضِمْنًا وَھٰذَا بِخِلَافِ الْمُقَدِّمَۃِ فَاِنَّھَا لَمْ یُعْلَمْ وُجُوْدُھَا سَابِقًا فَلَمْ تَکُنْ مَعْھُوْدَۃً فَلِذَا نَکَّرَھَا وَقَالَ مُقَدِّمَۃٌ

ترجمہ:۔ جب ضمناً معلوم ہوگئی ماتن کے قول فی تحریر المنطق والکلام میں یہ بات کہ بیشک ماتن کی کتاب دو قسموں پر مشتمل ہے تو نہیں ضرورت رہی اسکی تصریح کرنے کی پس قسم اول کو لام عہد خارجی کے ساتھ معرفہ بنانا درست ہوا کیونکہ وہ (قسم) ضمناً معہود و معلوم ہے اور یہ (لفظ قسم) لفظ مقدمہ کے برخلاف ہے اس لئے کہ اس مقدمہ کا وجود سابق میں غیر معلوم تھا پس یہ مقدمہ معہود نہیں تھا اس لئے ماتن اسے نکرہ لائے اور یوں کہا مقدمہ۔

تشریح:۔ قَوْلُہٗ لما علم ضمنا الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ ماتن کا القسم الاول فی المنطق (قسم اول منطق میں ہے) کہنا درست نہیں ہے اور درست نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے تو یہ بات لازم آتی ہے کہ پہلے کتاب کی تقسیم کی جاچکی ہو حالانکہ یہاں پہلے کتاب کی تقسیم نہیں کی گئی ہے؟

جواب: کتاب کی تقسیم کبھی صراحۃً ہوتی ہے اور کبھی ضمناً اور متن میں کتاب کی تقسیم اگرچہ صراحۃً نہیں کی گئی لیکن ماتن کے قول فی تحریر المنطق والکلام کے ضمن میں کتاب کی تقسیم کی جاچکی ہے پس جب ضمناً کتاب کی تقسیم ہوچکی ہے تو ماتن کا قول القسم الاول فی المنطق درست ہے۔

قَوْلُہٗ:۔ فصح تعریف الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ قسم اول پر الف لام عہد خارجی کا ہے حالانکہ اسکو عہد خارجی کا بنانا درست نہیں ہے اور درست نا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ الف لام عہد خارجی کے لئے یہ بات ضروری ہوتی ہے کہ اسکے مدخول کا پہلے ذکر ہوچکا ہو حالانکہ متن میں قسم اول کا ذکر پہلے کہیں نہیں کیا گیا؟

جواب:۔ القسم الاول کے الف لام کو عہد خارجی کا بنانا درست ہے اور آپکا یہ کہنا کہ قسم اول کا ذکر پہلے کہیں نہیں کیا گیا یہ ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ ماتن کے قول فی تحریر المنطق والکلام کے ضمن میں قسم اول کا ذکر ہو چکا ہے پس جب قسم اول کا ذکر پہلے ہو چکا ہے تو اس الف لام کو عہد خارجی کا بنانا درست ہوگا۔

قولہٗ:۔ وَھٰذَا بِخِلَافِ الْمُقَدِّمَۃِ الخ اس عبارت سے بھی شارح ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال:۔ القسم الاول یہ ایک عنوان ہے اور مقدمہ بھی ایک عنوان ہے پس جب یہ دونوں عنوان ہیں تو کیا وجہ ہے کہ مصنف ایک عنوان کو معرف باللام لائے اور دوسرے عنوان کو نکرہ لائے اگر معرفہ لانا تھا تو دونوں کو معرفہ لاتے اور اگر نکرہ لانا تھا تو دونوں کو نکرہ لاتے؟

جواب:۔ القسم الاول اور مقدمہ یہ دونوں اگر چہ عنوان ہیں لیکن قسم اول کا ذکر پہلے ہو چکا تھا اور مقدمہ کا ذکر پہلے کہیں نہیں ہوا تھا پس جب قسم اول کا ذکر پہلے ہو چکا تھا تو اس پر الف لام عہد خارجی کا لاکر اسکو معرفہ لایا گیا اور چونکہ مقدمہ کا ذکر پہلے نہیں ہوا تھا اس لئے اسے نکرہ لائے نہ کہ معرفہ کیونکہ معرفہ لانا تو تب درست ہوتا جب اس کا ذکر پہلے ہو چکا ہوتا۔

﴿عبارت شرح﴾ قولہٗ فِی الْمَنْطِقِ☆فَاِنْ قِیْلَ لَیْسَ الْقِسْمُ الْاَوَّلُ اِلَّا الْمَسَائِلَ الْمَنْطِقِیَّۃَ فَمَا تَوْجِیْہُ الظَّرْفِیَّۃِ؟ قُلْتُ یَجُوْزُ اَنْ یُّرَادَ بِالْقِسْمِ الْاَوَّلِ الْاَلْفَاظُ وَالْعِبَارَاتُ وَبِالْمَنْطِقِ الْمَعَانِی فَیَکُوْنُ الْمَعْنٰی اَنَّ ھٰذِہِ الْاَلْفَاظَ فِیْ بَیَانِ ھٰذِہِ الْمَعَانِیْ وَیَحْتَمِلُ وُجُوْھًا اُخَرَ وَالتَّفْصِیْلُ اَنَّ الْقِسْمَ الْاَوَّلَ عِبَارَۃٌ عَنْ اَحَدِ الْمَعَانِیْ اَوِ النُّقُوْشِ السبعۃ اِمَّا الالفاظ اوالمعانی او النقوش اَوِ الْمُرَکَّبِ مِنَ الْاِثْنَیْنِ اَوِ الثَّلٰثَۃِ وَالْمَنْطِقُ عِبَارَۃٌ عَنْ اَحَدِ مَعَانٍ خَمْسَۃٍ اِمَّا الْمَلَکَۃِ اَوِ الْعِلْمِ بِجَمِیْعِ الْمَسَائِلِ اَوْ بِالْقَدْرِ الْمُعْتَدِّ بِہِ الَّذِیْ یَحْصُلُ بِہِ الْعِصْمَۃُ اَوْ نَفْسِ الْمَسَائِلِ جَمِیْعًا اَوْ نَفْسِ الْقَدْرِ الْمُعْتَدِّ بِہٖ فَیَحْصُلُ مِنْ مُلَاحَظَۃِ الْخَمْسَۃِ مَعَ السَّبْعَۃِ خَمْسَۃٌ وَّثَلٰثُوْنَ اِحْتِمَالًا یُقَدَّرُ فِیْ بَعْضِھَا الْبَیَانُ وَفِیْ بَعْضِھَا التحصیل وَفِیْ بَعْضِھَا الْحُصُوْلُ حَیْثُمَا وَجَدَہُ الْعَقْلُ السَّلِیْمُ مُنَاسِبًا

ترجمہ:۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ نہیں ہے قسم اول مگر مسائل منطقیہ لہذا ظرفیت (الشئی لنفسہٖ) کی توجیہ کیا ہوگی تو میں جواب دوں گا کہ جائز ہے کہ قسم اول سے مراد الفاظ وعبارات اور منطق سے مراد معانی لئے جائیں پس عبارت کا معنیٰ یہ ہوگا کہ یہ الفاظ ان معانی کہ بیان میں ہیں اور یہ عبارت دوسری صورتوں کا بھی احتمال رکھتی ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ بیشک قسم اول نام ہے سات معانی میں سے کسی ایک کا یعنی یا الفاظ یا معانی یا نقوش یا دو دو کا مجموعہ یا تینوں کا مجموعہ اور منطق نام ہے پانچ معانی میں سے کسی ایک کا یعنی یا ملکہ یا تمام مسائل کا علم یا اس قدر معتدبہ مسائل کا جاننا جن سے عصمت (خطائی الفکر سے بچاؤ) حاصل ہو یا نفس جمیع مسائل یا نفس قدر معتدبہ مسائل پس پانچ کو سات کے ساتھ ضرب دینے سے پینتیس احتمالات حاصل ہونگے مقدر ہوگا ان میں سے بعض میں بیان اور بعض میں تحصیل اور بعض میں حصول جہاں جس

لفظا کو عقل سلیم مناسب سمجھے۔

تحریر:۔ قولہٗ فَاِنْ قِيلَ الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کو نقل کر کے اسکا جواب دینا ہے۔ اعتراض سے پہلے بطور تمہید کہ ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ بات یہ ہے کہ حرف جر فی ظرف کے لئے آتا ہے لغت میں ظرف کے معنٰی برتن کے ہیں اور فی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ میرا مدخول ظرف ہے اور میرا ماقبل مظروف ہے جیسے الماء فی الکوز (پانی لوٹے میں ہے) مثال مذکور میں فی کا مدخول الکوز بمعنیٰ لوٹا ظرف ہے اور اسکا ماقبل الماء بمعنیٰ پانی مظروف ہے اور قاعدہ ہے کہ ظرف علیحدہ چیز ہوتی ہے اور مظروف علیحدہ چیز ہوتی ہے جیسا کہ مثال مذکور میں ظرف یعنی الکوز اور چیز ہے اور مظروف یعنی الماء اور چیز ہے اگر ایک ہی شئی ظرف اور مظروف ہو تو اسکو ظرفیۃ الشئی لنفسہ کہتے ہیں یعنی شئی کا اپنی ذات کے لئے ظرف ہونا اور یہ یعنی ظرفیۃ الشئی لنفسہ باطل ہے مثلاً الکتاب فی الکتاب اور الماء فی الماء کہنا باطل ہے۔

اس تمہید کے بعد سوال کی تقریر یہ ہے کہ

ماتن کا القسم الاول فی المنطق کہنا درست نہیں ہے اس لئے کہ اس سے ظرفیۃ الشئی لنفسہ لازم آتی ہے اور یہ باطل ہے اور ظرفیۃ الشئی لنفسہ اس لئے لازم آتی ہے کہ القسم الاول سے مراد مسائل منطقیہ ہیں اور المنطق سے مراد علم منطق ہے اور علم منطق میں بھی چونکہ مسائل منطقیہ ہی ہوتے ہیں اس لئے منطق سے مراد بھی مسائل منطقیہ ہی ہوئے پس اصل عبارت یوں ہوگی المسائل المنطقیہ فی المسائل المنطقیہ (مسائل منطقیہ مسائل منطقیہ میں ہیں)

جواب:۔ شارح نے مذکور سوال کے دو جواب دیئے ہیں۔

(۱) اجمالی جواب (۲) تفصیلی جواب

جواب اول: جو کہ اجمالی ہے کا حاصل یہ ہے کہ ماتن کا قول القسم الاول فی المنطق درست ہے اس لئے کہ یہ ظرفیۃ الشئی لنفسہ پر مشتمل نہیں ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ ظرفیۃ الشئی لنفسہ پر تو تب مشتمل ہوتا جب القسم الاول سے مراد بھی مسائل منطقیہ ہوتے اور المنطق سے مراد بھی مسائل منطقیہ ہوتے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ القسم الاول سے مراد الفاظ ہیں اور المنطق سے مراد معانی ہیں پس اصل عبارت یوں ہوگی ھذہ الفاظ فی بیان ھذہ المعانی (یہ الفاظ ان معانی کے بیان میں ہیں) پس جب القسم الاول سے مراد الفاظ ہوئے اور المنطق سے مراد معانی ہوئے تو ظرف اور چیز ہوگئی اور مظروف اور چیز تو ظرفیۃ الشئی لنفسہ بھی لازم نہ آئی۔

دوسرا جواب جو کہ تفصیلی ہے کہ سمجھنے سے پہلے بطور تمہید دو مقدموں کا سمجھنا ضروری ہے مقدمہ اولیٰ یہ ہے کہ کتاب کس چیز کا نام ہے اس میں سات احتمال ہو سکتے ہیں۔ (۱) کتاب فقط الفاظ کا نام ہو (۲) کتاب فقط معانی کا نام ہو (۳) کتاب فقط نقوش کا نام ہو (۴) کتاب الفاظ اور معانی کا نام ہو (۵) کتاب الفاظ اور نقوش کا نام ہو (٦) کتاب معانی اور نقوش کا نام ہو (۷) کتاب الفاظ معانی اور نقوش کے مجموعے کا نام ہو

اور چونکہ ماتن کا قول القسم الاول کتاب کا ایک جز ہے اس لئے اس میں بھی مذکورہ سات احتمالات جاری ہونگے اور مقدمہ ثانیہ یہ ہے کہ لفظ علم اور ہر وہ لفظ جو کسی علم پر بولا جاتا ہے مثلاً فقہ منطق وغیرہ ان کے پانچ معنیٰ ہوتے ہیں۔

(۱) ملکہ یعنی وہ ایک ایسی استعداد و صلاحیت کا نام ہے جو انسان میں پیدا ہو جاتی ہے جس کے ذریعے سے وہ ہر مسئلہ کو نظر و فکر کے بعد معلوم کر سکتا ہے۔

(۲) جمیع نفس مسائل۔ (۳) بقدر معتد بہ نفس مسائل یعنی اتنے مسائل کہ جن سے مقصود حاصل ہو جائے۔

(۴) ادراک بجمیع المسائل۔ (۵) ادراک بقدر معتد بہ مسائل۔

فقہ سے مراد ملکہ ہو تو اسکی مثال جیسے کسی شخص کے بارے میں یوں کہنا کہ وہ فقیہ ہے اسکا مطلب یہ ہوگا کہ اسکے اندر ایسا ملکہ وقوت ہے جسکی وجہ سے وہ استحضار جزئیات (جزئیات کے حاضر کرنے) پر قادر ہوتا ہے۔

فقہ سے مراد نفس مسائل ہوں خواہ جمیع یا بقدر معتد بہ اسکی مثال جیسے یہ کہنا کہ ہدایہ فقہ کی کتاب ہے تو اسکا مطلب یہ ہے کہ اس میں مسائل فقہ ہیں اور فقہ سے مراد ادراک بالمسائل ہو خواہ جمیع یا معتد بہ اسکی مثال جیسے یہ کہنا کہ فلاں آدمی فقہ جانتا ہے مثلاً وہ علماء کی محفل میں بیٹھتا رہا جس کی وجہ سے وہ مسائل سے واقف ہو گیا جمیع یا بقدر معتد بہ اس تمہید کے بعد تفصیلی جواب کا حاصل یہ ہے کہ ماتن کا القسم الاول فی المنطق فرمانا درست ہے اس لئے کہ یہ ظرفیۃ الشئی لنفسہ پر مشتمل نہیں ہے اس لئے کہ ظرفیۃ الشئی لنفسہ پر تو تب مشتمل ہوتا جب القسم الاول سے مراد بھی مسائل منطقیہ ہوتے اور المنطق سے مراد بھی مسائل منطقیہ ہوتے حالانکہ یہ مراد نہیں ہیں بلکہ القسم الاول سے ان سات معانی میں سے کوئی معنی مراد ہے جن کا ذکر تمہید میں گزر چکا اور المنطق سے مراد ان پانچ معانی میں سے کوئی معنی ہے جن کا ذکر تمہید میں گزر چکا۔

اور سات میں پانچ کو ضرب دینے سے کل پینتیس صورتیں نکلتی ہیں اور ہر صورت ایک مستقل جواب ہے گویا تفصیلی جواب میں پینتیس جواب ہوئے اور ان جوابات کی تفصیل ذیل میں درج ہے۔

(1) القسم الاول سے مراد الفاظ ہوں اور المنطق سے مراد ملکہ ہو تو اصل عبارت یوں ہوگی هٰذِهِ الالفاظ فی تحصیل تلک الملکۃ۔

(2) القسم الاول سے مراد معانی ہوں اور المنطق سے مراد ملکہ ہو تو اصل عبارت یوں ہوگی هٰذِهِ المعانی فی تحصیل تلک الملکۃ

(3) القسم الاول سے مراد نقوش ہوں اور المنطق سے مراد ملکہ ہو تو اصل عبارت یوں ہوگی هٰذِهِ النقوش فی تحصیل تلک الملکۃ

(4) القسم الاول سے مراد الفاظ اور معانی ہوں اور المنطق سے مراد ملکہ ہو تو اصل عبارت یوں ہوگی هٰذِهِ الالفاظ والمعانی فی تحصیل تلک الملکۃ۔

(5)القسم الاول سے مراد الفاظ اور نقوش ہوں اور المنطق سے مراد ملکہ ہو تو اصل عبارت یوں ہوگی ھٰذہٖ الفاظ والنقوش فی تحصیل تلک الملکة۔

(6)القسم الاول سے مراد معانی اور نقوش ہوں اور المنطق سے مراد ملکہ ہو تو اصل عبارت یوں ہوگی ھٰذہٖ المعانی وَالنقوش فی تحصیل تلک الملکة۔

(7)القسم الاول سے مراد الفاظ معانی اور نقوش کا مجموعہ ہو اور المنطق سے مراد ملکہ ہو تو اصل عبارت یوں ہوگی ھٰذہٖ الفاظ والمعانی والا نقوش فی تحصیل تلک الملکة۔

(8)القسم الاول سے مراد مذکورہ بالا سات معانی ہوں اور المنطق سے مراد نفس جمیع مسائل ہوں تو بالترتیب اصل عبارت یوں ہوگی ھٰذہٖ الفاظ فی بیان تلک نفس جمیع المسائل

(9)ھٰذہٖ المعانی فی بیان تلک نفس جمیع المسائل۔

(10) ھٰذہٖ النقوش فی بیان تلک نفس جمیع المسائل

(11) ھٰذہٖ الفاظ و المعانی فی بیان تلک نفس جمیع مسائل

(12) ھٰذہٖ الفاظ والنقوش فی بیان تلک نفس جمیع المسائل

(13) ھٰذہٖ المعانی والنقوش فی بیان تلک نفس جمیع المسائل۔

(14) ھٰذہٖ الفاظ والمعانی والنقوش فی بیان تلک بفس جمیع المسائل

(15) القسم الاول سے مراد مذکورہ بالا سات معانی ہوں اور المنطق سے مراد بقدر معتدبہ مسائل۔ ہوں تو بالترتیب اصل عبارت یوں ہوگی ھٰذہٖ الفاظ فی بیان تلک نفس المسائل القدر المعتدبه۔

(16) ھٰذہٖ المعانی فی بیان تلک نفس المسائل القدر المعتدبه

(17) ھٰذہٖ النقوش فی بیان تلک نفس المسائل القدر المعتدبه

(18) ھٰذہٖ الالفاظ وَالمعانی فی بیان تلک نفس المسائل القدر المعتدبه

(19) ھٰذہٖ الفا ظ و النقوش فی بیان تلک نفس المسائل القدر المعتدبه

(20) ھٰذہٖ المعانی والنقوش فی بیان تلک نفس المسائل القدر المعتد به

(21) ھٰذہٖ الالفاظ والمعانی والنقوش فی بیان تلک نفس المسائل القدر المعتدبه

(22) القسم الاول سے مراد مذکورہ بالا سات معانی ہوں اور المنطق سے مراد ادراک جمیع مسائل ہو تو بالترتیب اصل عبارت یوں ہوگی ھٰذہٖ الالفاظ فی حصول ذٰلک ادراک جمیع المسائل

(23) ھٰذہٖ المعانی فی حصول ذٰلک ادراك جمیع المسائل

(24) هٰذه النقوش فی حصول ذٰلک ادراك جميع مسائل
(25) هٰذه الفاظ والمعانی فی حصول ذٰلک ادراك جميع مسائل
(26) هٰذِهِ الالفاظ والنقوش فی حصول ذٰلک ادراك جميع المسائل
(27) هٰذه المعانی والنقوش فی حصول ذٰلک ادراك جميع المسائل
(28) هٰذِهِ الالفاظ والمعانی النقوش فی حصول ذٰلک ادراك جميع المسائل
(29) القسم الاول سے مراد مذکورہ بالا سات معانی ہوں اور المنطق سے مراد ادراک بقدر معتد بہ مسائل ہو تو بالترتیب اصل عبارت یوں ہوگی هٰذِهِ الالفاظ فی حصول ذٰلک ادراك المسائل القدر المعتد به
(30) هٰذه المعانی فی حصول ذٰلک ادراك للمسائل القدر المعتدبهٗ
(31) هٰذه النقوش فی حصول ذٰلک ادراك للمسائل القدر المعتدبه
(31) هذه النقوش فی حصول ذٰلک ادراك للمسائل القدر المعتدبهٗ
(32) هٰذه الالفاظ والمعانی فی حصول ذٰلک ادراك للمسائل القدر المعتدبه
(33) هٰذه الالفاظ والنقوش فی حصول ذٰلک ادراك للمسائل القدر المعتدبه
(34) هذه المعانی والنقوش فی حصول ذٰلک ادراك للمسائل القدر المعتدبه
(35) هٰذه الالفاظ و المعانی والنقوش فی حصول ذٰلک ادراك للمسائل القدر المعتد به۔

دیکھئے مذکورہ بالا پینتیس جگہوں میں سے کسی بھی جگہ میں ظرف ومظروف میں اتحاد نہیں ہے بلکہ ظرف اور چیز ہے اور مظروف اور چیز ہے لہذا ظرفیۃ الشئی لنفسہ لازم نہیں آتی۔

فائدہ:۔ لفظ ملکہ مؤنث ہے اس لئے مذکورہ بالا سات جگہوں میں اس ملکہ کو متعین کرنے کے لئے اس سے پہلے لفظ تلک مقدر نکالا جاتا ہے تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس جگہ ملکہ سے مراد وہ ملکہ ہے جو علم منطق میں ہو اور نفس بھی موئث معنوی ہے اس لئے مذکورہ بالا چودہ جگہوں میں جمیع مسائل یا بقدر معتد بہ مسائل کو متعین کرنے کے لئے اس سے پہلے لفظ تلک مقدر نکالا جاتا ہے

قَوْلُهٗ: يُقدر فی بعضها البيان الخ اس عبارت سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ مذکورہ پینتیس احتمالات میں سے بعض احتمالات میں لفظ فی کے بعد لفظ بیان مقدر ہوگا اور بعض میں لفظ حصول اور بعض میں تحصیل مقدر ہوگا اب رہا یہ سوال کہ مذکورہ تین لفظوں میں سے کون سا لفظ کس جگہ پر مقدر مانا جائے گا۔

تو اسکا جواب یہ ہے کہ جس جگہ جس لفظ کو عقل سلیم مناسب سمجھے اُس جگہ وہی لفظ مقدر مانا جائے گا۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جن سات جگہوں میں المنطق سے مراد ملکہ لیا گیا ہے وہاں مضاف لفظ تحصیل کو مقدر نکالا جائے گا ۔وجہ اسکی یہ ہے کہ ملکہ صفت کسبیہ ہے یعنی ملکہ بڑی محنت اور کوشش کے بعد حاصل ہوتا ہے اور صفت کسبیہ کے لئے تحصیل مناسب ہے اور

جن چودہ جگہوں میں المنطق سے مراد ادراک بعض المسائل یا ادراک جمیع المسائل لیا گیا ہے ان جگہوں میں بھی مضاف لفظ تحصیل مقدر نکالا جائے گا۔ بشرطیکہ ادراک یعنی علم سے مراد علم کسبی ہو اور اگر علم سے مراد علم غیر کسبی ہو تو ان جگہوں میں مضاف لفظ حصول مقدر نکالا جائے گا اس لئے کہ صفت کسبیہ کہ مناسب تحصیل ہے اور صفت غیر کسبیہ کہ مناسب حصول ہے۔ اور جن چودہ جگہوں میں المنطق سے مراد نفس مسائل لئے گئے ہیں ان جگہوں میں مضاف لفظ بیان مقدر نکالا جائے گا۔

وجہ اسکی یہ ہے کہ نفس مسائل غیر کسبی ہیں اس لئے کے وہ مسائل فی نفسہا ثابت ہیں خواہ انکا حصول وکسب ہو یا نہ ہو لہذا اس جگہ بیان ہی مناسب ہے۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُہٗ مُقَدِّمَۃٌ ☆ اَیْ ھٰذِہٖ مُقَدِّمَۃٌ بُیِّنَ فِیْھَا اُمُوْرٌ ثَلٰثَۃٌ رَسْمُ الْمَنْطِقِ وَبَیَانُ الْحَاجَۃِ اِلَیْہِ وَمَوْضُوْعُہٗ وَھِیَ مَاْخُوْذَۃٌ مِنْ مُقَدِّمَۃِ الْجَیْشِ۔ وَالْمُرَادُ مِنْھَا ھٰھُنَا اِنْ کَانَ الْکِتَابُ عِبَارَۃً عَنِ الْاَلْفَاظِ وَالْعِبَارَاتِ طَائِفَۃٌ مِّنَ الْکَلَامِ قُدِّمَتْ اَمَامَ الْمَقْصُوْدِ لِارْتِبَاطِ الْمَقْصُوْدِ بِھَا وَنَفْعِھَا فِیْہِ وَاِنْ کَانَ عِبَارَۃً عَنِ الْمَعَانِیْ فَالْمُرَادُ مِنَ الْمُقَدِّمَۃِ طَائِفَۃٌ مِّنَ الْمَعَانِیْ یُوْجِبُ الْاِطِّلَاعُ عَلَیْھَا بَصِیْرَۃً فِی الشُّرُوْعِ وَتَجْوِیْزُ الْاِحْتِمَالَاتِ الْاُخَرِ فِی الْکِتَابِ یَسْتَدْعِیْ جَوَازَھَا فِی الْمُقَدِّمَۃِ الَّتِیْ ھِیَ جُزْئُہٗ لٰکِنَّ الْقَوْمَ لَمْ یَزِیْدُوْا عَلَی الْاَلْفَاظِ وَالْمَعَانِیْ فِیْ ھٰذَ االْبَابِ

ترجمہ:۔ یعنی یہ مقدمہ ہے بیان کئے گئے ہیں اس میں تین امور یعنی منطق کی تعریف اور اسکی طرف حاجت کا بیان اور اسکا موضوع اور یہ مقدمۃ الجیش سے ماخوذ ہے۔ اور یہاں اس مقدمہ سے مراد اگر کتاب نام ہو الفاظ اور عبارات کا کلام کا ایسا ٹکڑا ہے جو مقصود سے مقدم کیا جاتا ہے اس لئے کہ مقصود کا اسکے ساتھ ربط ہوتا ہے اور وہ مقصود میں نفع بخش ہوتا ہے اور اگر کتاب نام ہو معانی کا تو پھر اس مقدمہ سے مراد معانی کا وہ حصہ ہے جس پر مطلع ہونا شروع فی العلم میں بصیرۃ کو ثابت کرتا ہے اور کتاب میں دیگر احتمالات کو جائز رکھنا وہ تقاضہ کرتا ہے ان احتمالات کے جائز ہونے کا مقدمہ میں وہ جو کتاب کا جز ہے لیکن قوم نے نہیں زیادہ کیا الفاظ اور معانی پر اس باب میں۔

تشریح:۔ قَوْلُہٗ اَیْ ھٰذِہٖ: اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے لفظ مقدمہ کی تحقیق ترکیبی کو بیان کرنا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ لفظ مقدمہ مرفوع ہے مبتداء محذوف ھذہ کی خبر ہونے کی وجہ سے تقدیر عبارت یوں ہوگی ھٰذِہٖ مُقَدِّمَۃٌ (یہ مقدمہ ہے)

فائدہ:۔ یہاں چند اور بھی ترکیبی احتمال ہیں جو سب مرجوح ہیں اس لئے شارح نے انکا ذکر نہیں کیا۔

(1) لفظ مقدمہ مرفوع ہو مبتداء ہونے کی وجہ سے اور اسکی خبر اس سے پہلے محذوف ہو تقدیر عبارت یوں ہے فی بیان الغایۃ و الموضوع والتعریف مقدمۃ

(2) لفظ مقدمہ منصوب ہو فعل محذوف کا مفعول بہ ہونے کی وجہ سے تقدیر عبارت یوں ہوگی ھٰذہ مقدمۃ

(3) لفظ مقدمہ مجرور ہو مضاف محذوف کا مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے تقدیر عبارت یوں ہوگی ھٰذا بحث مقدمۃ (یہ مقدمہ کی بحث ہے)

مذکورہ احتمالات مرجوح اس لئے ہیں کہ ان میں کثرت حذف ماننا پڑتا ہے اور شارح کے بیان کردہ احتمال میں قلت حذف ہے اور قلت حذف اولیٰ ہے کثرت حذف سے۔

قولہٗ:۔ یَنْبَنِیْ فیھا امورٌ ثلٰثۃٌ الخ اس عبارت سے شارح کی غرض مقدمہ کی تحقیق اشتمالی کو بیان کرنا ہے یعنی یہ بتانا ہے کہ مقدمہ کتنے اور کون کون سے امور پر مشتمل ہے چنانچہ فرمایا مقدمہ میں تین امور کو بیان کیا جائے گا۔ (1) رسم المنطق (2) حاجت الی المنطق کا بیان (3) موضوع منطق

قولہ' وَھِیَ مَاخُوذَۃٌ الخ اس عبارت سے شارح کی غرض لفظ مقدمہ کی تحقیق ماخذی کو بیان کرنا ہے یعنی یہ بتانا ہے کہ لفظ مقدمہ کس سے نکلا ہے چنانچہ فرمایا کہ لفظ مقدمہ مقدمۃ الجیش سے نکلا ہے مقدمۃ الجیش فوج کے اس چھوٹے دستہ کو کہتے ہیں جو فوج سے پہلے میدان جنگ میں بھیجا جاتا ہے تاکہ وہ آگے جا کر کیمپ لگائے اور فوج کے لئے بندوبست کرے تاکہ پیچھے آنے والی فوج کو کسی قسم کی دشواری و مشقت نہ اٹھانی پڑے۔

سوال:۔ کتابوں کے شروع میں جو مقدمہ ذکر کیا جاتا ہے اسکو مقدمۃ الجیش کے ساتھ کیا مناسبت ہے؟

جواب:۔ جس طرح فوج کا چھوٹا دستہ میدان جنگ میں پہلے پہنچ کر انتظامات کرتا ہے تاکہ بڑی فوج کو جنگ کرنے میں آسانی ہو اسی طرح کتابوں کے شروع میں جو مقدمہ ذکر کیا جاتا ہے اس میں کچھ ایسے امور و مسائل ذکر کئے جاتے ہیں جن کو سمجھ لینے کے بعد آنے والی اصل کتاب کی بڑے اور مقصودی مسائل کو سمجھنا آسان ہو جاتا ہے انکے سمجھنے میں دقت و دشواری نہیں اٹھانا پڑتی۔

قَولُہٗ:۔ وَالْمُرَادُ مِنْھَا ھٰھُنَا الخ اس عبارت سے شارح کی غرض لفظ مقدمہ کی معنوی تحقیق کو بیان کرنا ہے یعنی یہ بتانا ہے کہ مقدمہ کا کیا معنیٰ ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ اگر کتاب الفاظ و عبارات کا نام ہو تو مقدمہ سے مراد کلام کا وہ حصہ ہوگا جس کو مقصود سے پہلے اس لئے ذکر کیا جاتا ہے کہ مقصود کا اسکے ساتھ ربط ہوتا ہے اور یہ مقصود میں نفع بخش ہوتا ہے۔ اور اگر کتاب معانی کا نام ہو تو مقدمہ سے مراد معانی کا وہ حصہ ہوگا جسکے سمجھنے سے مقصود کے سمجھنے میں بصیرت حاصل ہوتی ہے پہلے معنیٰ کے اعتبار سے مقدمہ کو مقدمۃ الکتاب اور دوسرے معانی کے اعتبار سے مقدمہ کو مقدمۃ العلم کہتے ہیں۔

اعتراض اس سے پہلے ایک تمہید سمجھے وہ یہ ہے کہ شارح کی عبارت المرادُ مِنْھَا ھٰھنا مبتداء ہے طائفۃ من الکلام الخ خبر ہے مبتداء اپنی خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر جزاء ہے اور ان کان الکتاب الخ شرط ہے اور اسی طرح شارح کی عبارت ان کان عبارۃ عن المعانی شرط ہے اور فالمراد من المقدمۃ الخ جزاء ہے اس تمہید کے بعد اعتراض کی تقریر یہ ہے۔

کہ شرط کی جزاء جب جملہ اسمیہ ہوتو اس پر فا کالانا ضروری ہوتا ہے تو کیا وجہ ہے کہ شارح نے دوسری شرط کی جزاء پر تو فا داخل کی ہے لیکن پہلی شرط کی جزاء پر فا داخل نہیں کی؟

جواب:۔ شرط کی جزاء جب جملہ اسمیہ ہو تو اس پر فا کا داخل کرنا اس وقت ضروری ہوتا ہے جس وقت شرط جزاء پر مقدم ہو اگر شرط مقدم نہ ہو تو جزاء پر فا داخل نہیں کی جاتی اس لئے شارح نے پہلی شرط کی جزاء پر فا داخل نہیں کی اور دوسری شرط کی جزاء پر فا داخل کی ہے۔

قوله :۔ وتجويز الاحتمالات الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ مقدمہ کتاب کا جز ہے اور کتاب میں سات معانی کا احتمال ہے کما مرَّ لہذا مقدمہ میں بھی سات معانی کا احتمال ہوگا۔ اوراے شارح صاحب آپ نے مقدمہ میں یہ ساتوں احتمال ذکر کیوں نہیں کئے بلکہ صرف دو احتمال ذکر کئے ہیں۔ ایک یہ کہ مقدمہ الفاظ کا نام ہے۔ مقدمہ کی یہ قسم مقدمۃ الکتاب کہلاتی ہے۔ اور دوم یہ کہ مقدمہ معانی کا نام ہے مقدمہ کی یہ قسم مقدمۃ العلم کہلاتی ہے۔

☆ مذکورہ عبارت سے شارح نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے۔

کہ **مقدمہ کا کتاب کا جز ہونا** اگر چہ اس امر کا مقتضی ہے کہ جو احتمالات کتاب میں جائز ہیں وہ مقدمہ میں بھی جائز ہوں لیکن ہم کیا کر سکتے ہیں کہ مناطقہ نے اس باب میں صرف دو معانی پر اصطلاح قائم کر لی ہے اور اصطلاح میں کوئی مناقشہ نہیں ہوتا۔

﴿متن﴾ اَلْعِلْمُ اِنْ كَانَ اِذْعَانًا لِلنِّسْبَةِ فَتَصْدِيْقٌ وَاِلَّا فَتَصَوُّرٌ۔

ترجمہ:۔ علم اگر نسبت خبریہ کا اذعان واعتقاد ہے تو وہ تصدیق ہے ورنہ وہ تصور ہے۔

تشریح:۔ مذکورہ عبارت میں ماتن نے علم کی تقسیم ذکر کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ (1) تصور (2) تصدیق

وجہ حصر:۔ علم دو حال سے خالی نہیں کہ وہ نسبت تامہ خبریہ کا اذعان ہوگا یا نسبت تامہ خبریہ کا اذعان نہیں ہوگا۔ بصورت اول وہ تصدیق ہے اور بصورت ثانی وہ تصور ہے۔

پھر جاننا چاہئے کہ تصدیق کی صرف ایک صورت بنتی ہے۔ وہ یہ کہ نسبت تامہ خبریہ کا اذعان ہو اور تصور کی کئی صورتیں ہیں باقی تصور کی جو کئی صورتیں ہیں تو ایک ہوتے ہیں عقلی احتمالات اور ایک ہوتے ہیں واقعی احتمالات تو عقلی کے لئے یہ ضروری نہیں ہوتا کہ وہ واقع میں بھی اس طرح ہو۔ کیونکہ مثلاً عقلی احتمال تو یہ بھی ہے کہ زید کہ سر پر دو بڑے بڑے سینگھ ہوں لیکن واقع میں ایسا نہیں ہے۔

تصور میں عقلی احتمالات تین ہیں (ایک) یہ کہ نہ نسبت تامہ خبریہ ہو اور نہ اذعان ہو (دوم) یہ کہ نسبت تامہ خبریہ تو ہو لیکن اذعان نہ ہو (تین) اور سوم یہ کہ نسبت تامہ خبریہ تو نہ ہو لیکن اذعان ہو۔ لیکن واقع میں دو صورتیں پائی جاتی ہیں ایک یہ کہ نہ نسبت تامہ خبریہ ہو اور نہ اذعان ہو دوم یہ کہ نسبت تامہ خبریہ تو ہو لیکن اذعان نہ ہو باقی ایک صورت واقع میں نہیں پائی جاتی وہ یہ کہ نسبت تامہ خبریہ تو نہ ہو لیکن اذعان ہو کیونکہ یہ نہیں ہوسکتا کہ نسبت تامہ خبریہ نہ ہو اور اذعان ہو۔ کیونکہ اذعان کا تو تعلق ہی نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ ہوتا ہے باقی تصور کی پہلی صورت جو واقع میں پائی جاتی ہے یعنی کہ نہ نسبت تامہ خبریہ ہو اور نہ اذعان ہو اسکی بھی چار صورتیں ہیں۔ اور جو دوسری صورت واقع میں پائی جانے والی ہے یعنی نسبت تامہ خبریہ تو ہو اور اذعان نہ ہو اسکی بھی چار قسمیں ہیں۔ تو تصور کی کل آٹھ قسمیں ہو

گئیں۔ نسبت تامہ خبریہ بھی نہ ہو اور اذعان بھی نہ ہو اسکی چار قسمیں اس طرح ہو گئیں کہ نفس ناطقہ امر واحد کا ادراک کرے گا یا امور متعددہ کا اگر وہ امر واحد کا ادراک کرے تو یہ تصور کی پہلی قسم ہے جیسے زید کہا جائے تو اس سے زید کا علم آ جاتا ہے اور اگر وہ امور متعددہ کا ادراک کرے تو وہ امور متعددہ دو حال سے خالی نہ ہوں گے انکے درمیان نسبت ہوگی یا نہیں ہوگی اگر ان امور متعددہ کے درمیان نسبت نہ ہو تو یہ تصور کی دوسری قسم ہے۔ جیسے کہ گنتی کہ وقت کہا جائے زید، امر، بکر اور خالد۔ اور اگر امور متعددہ کہ درمیان نسبت ہو تو پھر وہ نسبت دو حال سے خالی نہیں وہ نسبت تامہ ہوگی یا ناقصہ اگر وہ نسبت ناقصہ ہو تو یہ تصور کی تیسری قسم ہے۔ جیسے غلامُ زَید اور اگر وہ نسبت تامہ تو ہو لیکن خبریہ نہ ہو بلکہ انشائیہ ہو تو یہ تصور کی چوتھی قسم ہے۔ جیسے اِضرِبْ ان چار قسموں کے علیحدہ نام نہیں ہیں۔ اور نسبت تامہ خبریہ تو ہو لیکن اذعان نہ ہو اس کی چار قسمیں اس طرح بنتی ہیں کہ مثلاً نفس ناطقہ زیدٌ قائمٌ کا ادراک کرے لیکن اسکی طرف توجہ نہ کرے تو یہاں نسبت تامہ خبریہ تو ہے لیکن اذعان نہیں ہے۔ کیونکہ نفس ناطقہ نے توجہ نہیں کی ہے۔ یہ تصور کی پہلی قسم ہے۔ اور اسکا نام تخییل ہے اور اگر نفس ناطقہ نے مثلاً زیدٌ قائمٌ کا ادراک کیا اور اسکی طرف توجہ بھی کی تو پھر دیکھیں گے کہ حالت انکاری پیدا ہوئی ہے یا نہیں اگر حالت انکاری پیدا ہو تو یہ تصور کی دوسری قسم ہے اور اسکا نام تکذیب ہے۔ اور اگر حالت انکاری پیدا نہیں ہوئی تو پھر دیکھیں گے کہ دونوں جانبین برابر ہیں یا ایک جانب راجح ہے اور دوسری جانب مرجوح اگر دونوں جانبین برابر ہوں تو یہ تصور کی تیسری قسم ہے اور اسکا نام شک ہے اور اگر دونوں جانبین برابر نہ ہوں بلکہ ایک جانب راجح ہو اور دوسری جانب مرجوح ہو تو پھر جانب مرجوح میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ وہ اتنا مرجوح ہے کہ ہم اسکو جائز رکھتے ہیں یہ تصور کی چوتھی قسم ہے اور اسکا نام وہم ہے۔

اور اسکے مقابلے میں جو راجح جانب ہے اسکو ظن کہتے ہیں۔ اور یہ ظن تصدیق کی ایک قسم ہے۔

اور دوم یہ کہ وہ اتنا زیادہ مرجوح ہے کہ ہم اسکو جائز ہی نہیں رکھتے تو اس جانب مرجوح کا کوئی نام نہیں ہے۔ اور اسکے مقابلے میں جو راجح جانب ہے اسکو جزم کہتے ہیں۔

پھر یہ جزم دو حال سے خالی نہیں کہ وہ واقع کہ مطابق ہوگا یا نہیں بصورت ثانی پھر یہ دو حال سے خالی نہیں کہ وہ تشکیک مشکک سے ذائل ہوگا یا نہیں بصورت اول کو تقلید مصیب کہتے ہیں یہ بھی تصدیق کی ایک قسم ہے۔ اور بصورت ثانی کو جہل مرکب کہتے ہیں۔ کیونکہ اسکا صاحب واقع سے جاہل ہوتا ہے یہ بھی تصدیق کی ایک قسم ہے۔ اور اگر وہ جزم واقع کہ مطابق ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وہ تشکیک مشکک سے ذائل ہوگا یا نہیں بصورت اول کو تقلید مخطی کہتے ہیں یہ بھی تصدیق کی ایک قسم ہے اور بصورت ثانی کو یقین کہتے ہیں پھر یقین کہ حصول میں مشاہدہ اور تجربہ کو دخل ہوگا یا نہیں اگر دخل نہ ہو تو یہ علم الیقین ہے۔ اور اگر مشاہدے کو دخل ہو تو یہ عین الیقین ہے اور اگر تجربہ کو دخل ہو تو یہ حق الیقین ہے پس اس طرح تصور کی کل آٹھ اور تصدیق کی کل سات قسمیں حاصل ہوئیں۔

تصور کی چار قسموں کے تو نام نہیں اور باقی چار قسموں کے نام یہ ہیں۔

(1) تخییل (2) تکذیب (3) شک (4) وھم

تصدیق کی سات قسموں کے نام یہ ہیں۔ (1) ظن (2) تقلید مصیب (3) جہل مرکب (4) تقلید مخطی

(5) علم الیقین (6) عین الیقین (7) حق الیقین

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ اَلْعِلْمُ ☆ هُوَالصُّوْرَةُ الْحَاصِلَةُ مِنَ الشَّیْءِ عِنْدَالْعَقْلِ وَ الْمُصَنِّفُ لَمْ یَتَعَرَّضْ لِتَعْرِیْفِهٖ اِمَّا لِلْاِکْتِفَاءِ بِالتَّصَوُّرِ بِوَجْهٍ مَّا فِیْ مَقَامِ التَّقْسِیْمِ وَاِمَّا لِاَنَّ تَعْرِیْفَ الْعِلْمِ مَشْهُوْرٌ مُسْتَفِیْضٌ وَاِمَّا لِاَنَّ الْعِلْمَ بَدِیْهِیُّ التَّصَوُّرِ عَلٰی مَا قِیْلَ

ترجمہ:۔ وہ (علم) ایسی صورت ہے جو شئی سے حاصل ہو عقل کے نزدیک اور ماتن نہیں در پے ہوا اس علم کی تعریف کے یا تو اکتفاء کرنے کی وجہ سے علم کے تصور بوجہ ما پر مقام تقسیم میں یا اس لئے کہ علم کی تعریف مشہور و معروف ہے۔ یا اس لئے کہ علم بدیھی التصور ہے اس بناء پر جو کہا گیا۔

تشریح:۔ قَوْلُهٗ هُوَ الصُّوْرَةُ الخ اس عبارت سے شارح کی غرض علم کی تعریف کرنا ہے جس کو ماتن نے چھوڑ دیا تھا۔ چنانچہ فرمایا کہ شئی کی وہ صورت جو عقل کے پاس حاصل ہو اسے علم کہتے ہیں۔

فائدہ:۔ اس مقام پر چند باتیں ذھن نشین کرنا خالی از فائدہ نہیں ہیں۔ پہلی بات یہ کہ انسان کا دماغ آئنہ کی طرح ہے جس طرح آئنہ میں اشیاء کی صورتیں نقش ہوتی ہیں اسی طرح انسانی دماغ میں بھی اشیاء کی صورتیں چھپتی ہیں۔ البتہ آئینے اور انسانی دماغ میں فرق یہ ہے۔ کہ آئنہ میں تو صرف محسوس و مبصر چیزوں کی شکلیں آتی ہیں مثلاً درختوں پہاڑوں اور انسانوں کی شکلیں اور باقی رہا انسانی دماغ تو اس میں جس طرح محسوس و مبصر چیزوں کی صورتیں نقش ہوتی ہیں اسی طرح معقول چیزوں کی بھی صورتیں نقش ہوتی ہیں معقول چیزیں محبت، بغض، حسد، وغیرہ ہیں۔ اور غیر معقول چیزیں مثلاً شجر و حجر ہیں۔

دوسری بات:۔ دوسری بات یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ (1) علم حصولی (2) علم حضوری

اس لئے کہ علم دو حال سے خالی نہیں کہ وہ صورت کے واسطہ کے بغیر حاصل ہوگا یا صورت کہ واسطہ کے ساتھ حاصل ہوگا بصورت اول علم حضوری ہے۔ اور بصورت ثانی علم حصولی ہے۔ پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ (1) قدیم (2) حادث اس طرح کل چار قسمیں ہوگئیں۔

(1) حضوری قدیم (2) حضوری حادث (3) حصولی قدیم (4) حصولی حادث

حضوری قدیم:۔ یہ وہ علم ہے جو صورت کے واسطہ کے بغیر حاصل ہو یعنی عالم کے پاس معلوم کی ذات موجود ہو اور عالم قدیم ہو جیسے اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم اور پوری کائنات کا علم اللہ تعالیٰ کا علم قدیم تو اس لئے ہے کہ وہ خود قدیم ہے اور اسکا علم حضوری اس لئے ہے کہ پوری کائنات اسکے سامنے موجود ہے۔

حضوری حادث:۔ یہ وہ علم ہے جو صورت کے واسطے کہ بغیر حاصل ہو یعنی عالم کے پاس معلوم کی صورت نہیں بلکہ ذات موجود ہو اور عالم حادث ہو جیسے انسان کو اپنی ذات کا علم۔ یہ علم حادث تو اس لئے ہے کہ عالم حادث ہے اور حضوری اس لئے ہے کہ عالم یعنی قوت عاقلہ کے سامنے معلوم یعنی وجود انسانی کی صورت نہیں بلکہ خود ذات موجود ہے۔

حصولی قدیم:۔ یہ وہ علم ہے جو صورت کے واسطہ کے ساتھ حاصل ہو یعنی عالم کے پاس معلوم کی ذات نہیں بلکہ اسکی صورت حاصل ہو۔اور عالم قدیم ہو۔جیسے مناطقہ کے مذہب کے مطابق عقول عشرہ کو پوری کائنات کا علم عقول عشرہ کا یہ علم قدیم تو اس لئے ہے کہ یہ خود قدیم ہے اور انکا یہ علم حصولی اس لئے ہے کہ یہ صورت کے ذریعے علم حاصل کرتے ہیں۔

حصولی حادث:۔ یہ وہ علم ہے جو صورت کے واسطہ سے حاصل ہو اور عالم حادث ہو جیسے زید نے خالد کو ایک مرتبہ دیکھا پھر زید کے سامنے کبھی کسی نے خالد کا نام لیا تو زید کو خالد کے بارے میں علم آگیا زید کا یہ علم حادث تو اس لئے ہے کہ یہ عالم حادث ہے اور یہ علم حصولی اس لئے ہے کہ یہ صورت کے ذریعے حاصل ہوا ہے۔

تیسری بات:۔ تیسری بات یہ ہے کہ اس بات پر تو علماء کا اتفاق ہے کہ علم کی حقیقت ما بہ الانکشاف ہے۔یعنی علم اس چیز کو کہتے ہیں جس کے ذریعے عالم اور معلوم کے درمیان سے جہل کا پردہ ذائل ہو جاتا ہے اور وہ معلوم چیز عالم کے سامنے منکشف اور ظاہر ہو جاتی ہے۔البتہ علماء کے درمیان یہ امر مختلف فیہ ہے کہ ما بہ الانکشاف کا مصداق کیا چیز ہے۔یعنی وہ کون سی چیز ہے جو عالم اور معلوم کے درمیان سے جہل کا پردہ دور کرتی ہے اس بارے میں صاحب مرقات نے پانچ مذہب ذکر کئے ہیں۔

(1) ما به الانکشاف کا مصداق حصول صورة الشیء فی العقل ہے یعنی کسی شئی کی صورت کا عقل میں حاصل ہونا۔

(2) بعض لوگوں کے نزدیک ما به الانکشاف کا مصداق الصورة الحاصلة من الشیء عند العقل یعنی شیء کی وہ صورت جو عقل کے پاس حاصل ہو۔شارح عبداللہ یزدی نے علم کا یہی مصداق بیان کیا ہے۔

(3) بعض لوگوں کے نزدیک ما به الانکشاف کا مصداق الحاضر عند المدرك ہے یعنی وہ چیز جو مدرک کے پاس حاضر ہو۔

(4) بعض حضرات کا خیال ہے کہ ما به الانکشاف کا مصداق قبول النفس لتلک الصورة ہے یعنی نفس کا صورۃ حاصلہ کو قبول کرنا۔

(5) بعض علماء کا کہنا ہے کہ ما به الانکشاف کا مصداق الاضافة الحاصلة بین العالم والمعلوم ہے یعنی وہ تعلق جو عالم اور معلوم کے درمیان حاصل ہوتا ہے۔

خیال رہے کہ جب بھی انسان کسی چیز کو جانتا ہے تو وہاں مذکورہ پانچ چیزیں موجود ہوتی ہیں۔یعنی حصول صورة الخ ، الصورة الحاصلة الخ، الحاضر عند المدرك ، قبول النفس....الخ اور الاضافة الحاصلة الخ یعنی کسی شیء کے علم کے وقت مذکورہ پانچ چیزوں کے موجود ہونے کے قائل تو تمام لوگ ہیں البتہ ان پانچ چیزوں میں سے علم کس چیز کو کہتے ہیں اس بارے میں مختلف مذاہب ہیں جن میں سے پانچ کا ذکر اوپر کر دیا گیا ہے۔

اعتراض:۔ علم کی تعریفوں میں سے شارح عبداللہ یزدی نے الصورة الحاصلة من الشیء عند العقل کو کیوں اختیار کیا

ہے۔حالانکہ عام طور پر تو مناطقہ اپنی کتابوں میں حصول صورة الشیء فی العقل والی تعریف کوذکر کرتے ہیں۔یعنی شارح عبداللہ یزدی نے الصورة الحاصلة من الشیء عند العقل والی تعریف کو کیوں ترجیح دی ہے؟

جواب:۔ شارح عبداللہ یزدی نے چندوجوہ کی بناء پر مذکورہ تعریف کو ترجیح دی ہے۔

(1)حصول صورة الشیء فی العقل والی تعریف چونکہ جزئیات مادیہ کوشامل نہیں تھی جبکہ الصورة الحاصلہ من الشیء عند العقل والی تعریف جس طرح کلیات کے علم کوشامل ہے اسی طرح یہ جزئیات مادیہ کے علم کو بھی شامل ہے۔اس لئے شارح نے مذکورہ تعریف کوترجیح دی ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ اصول صورة الشیء فی العقل والی تعریف جزئیات مادیہ کے علم کوشامل کیوں نہیں ہیں۔اورالصورة الحاصلة من الشیء عند العقل والی تعریف جزئیات مادیہ کے علم کوکس طرح شامل ہے۔تواسکا جواب یہ ہے کہ حصول صورة الشیء فی العقل والی تعریف میں فی حرف جر ہے جوکہ ظرفیت کے لئے ہے۔اس لئے اس تعریف کا مطلب یہ ہوگا کہ کسی شی ءکی صورت کا عقل میں حاصل ہونا علم ہے۔اور جزئیات مادیہ چونکہ عقل میں حاصل نہیں ہوتیں بلکہ یہ حواس باطنہ میں حاصل ہوتیں ہیں جوکہ عقل کے قریب ہیں۔اس لئے یہ تعریف جزئیات مادیہ کہ علم کوشامل نہیں ہے۔

جب کہ الصورة الحاصلة من الشیء عند العقل والی تعریف میں فی حرف جر نہیں ہے بلکہ اس تعریف میں لفظ عند ہے اس لئے اس تعریف کا مطلب یہ ہوگا کہ شی ءکی وہ صورة جوعقل کے پاس حاصل ہے وہ علم ہے۔اور یہ تعریف جس طرح کلیات کے علم کوشامل ہے اسی طرح جزئیات مادیہ کے علم کو بھی شامل ہے۔اس لئے کہ عقل کے پاس ہونا عام ہے خواہ وہ عقل میں داخل ہویا عقل کے قریب ہوجیسے القلم عندی اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ جیب میں قلم ہو۔اوراس وقت بھی بولا جاتا ہے جبکہ اپنے گھریا بکس میں قلم ہو۔اور جزئیات مادیہ کا علم اگرچہ عقل میں حاصل نہیں ہوتا لیکن انکا علم حواس باطنہ میں ضرور حاصل ہوتا ہے جوکہ عقل کہ پاس ہیں۔لہذا یہ تعریف کلیات اور جزئیات مادیہ دونوں کے علم کوشامل ہوگی۔

دوسری وجہ:۔ اس دوسری وجہ کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید دو باتیں سمجھیں۔

اول یہ کہ آگے چل کر ماتن علامہ سعدالدین تفتازانی نے علم کی دو قسمیں ضروری و بدیہی اور نظری وکسبی بیان کی ہیں اور نظری وکسبی اس علم کو کہتے ہیں جو نظر وفقر سے حاصل ہوتا ہے اور نظر وفکر کہتے ہیں امور معلومہ کو اس طرح ترتیب دینا کہ وہ ترتیب کسی مجھول شی ءتک پہنچا دے اور امور معلومہ کی ترتیب دینے کو کسب اور اس ترتیب کے ذریعے مجہول شی ءکے حاصل کرنے کو اکتساب کہتے ہیں۔اس تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ علم نظری میں کسب اور اکتساب دونوں ہوتے ہیں اور ثانی یہ کہ حصول صورة الشیء فی العقل والی تعریف میں حصول مصدر ہے اور معنیٰ مصدری نہ کاسب ہوتا ہے۔اور نہ ہی مکتسب اس تمہید کے بعد دوسری وجہ کا حاصل یہ ہے کہ حصول صورة الشیء فی العقل والی تعریف چونکہ علم نظری کوشامل نہیں تھی جبکہ الصورة الحاصلة من الشیء عند العقل والی تعریف جس طرح علم ضروری و بدیہی کوشامل تھی اسی طرح یہ علم نظری وکسبی کو شامل

تھی اس لئے شارح نے اس تعریف کو ترجیح دی ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ حصول صورۃ الشیء فی العقل والی تعریف علم نظری کو کیوں شامل نہیں ہے؟ تو اسکا جواب یہ ہے کہ اس تعریف میں حصول مصدر ہے اور معنٰی مصدری نہ کاسب ہوتا ہے اور نہ مکتسب حالانکہ علم نظری میں کسب اور اکتساب دونوں کا ہونا ضروری ہے۔

قولہ' والمصنف لم یتعرض الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن پر وارد ہونے والے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ ماتن نے علم کی تعریف سے پہلے اس کی تقسیم کی ہے حالانکہ قانون اور ضابطہ یہ ہے کہ شیء کی پہلے تعریف کی جاتی ہے اسکے بعد اسکی تقسیم کی جاتی ہے پس مصنف نے اس قانون کی خلاف ورزی کیوں کی ہے انکو چاہیئے تھا کہ یہ پہلے علم کی تعریف کرتے اس کے بعد اسکی تقسیم میں شروع ہوتے۔ انھوں نے علم کی تعریف کو کیوں ترک کیا ہے؟

جواب:۔ مذکورہ سوال کے شارح نے تین جواب دیئے ہیں۔

پہلا جواب:۔ یہ ہے کہ شیء کی تقسیم میں شروع ہونے سے پہلے شیء کی جو تعریف ضروری ہوتی ہے وہ تعریف بوجہ ما ہوتی ہے یعنی شیء کی تقسیم میں شروع ہونے سے پہلے اس شیء کا مختصر سا تصور کافی ہوتا ہے اور علم کا تصور بوجہ ما یعنی علم کا مختصر سا تصور جاننا ہے اور علم کا یہ مختصر سا تصور چونکہ ہر ایک کو معلوم تھا اس لئے ماتن نے علم کی تعریف کو ترک کر دیا ہے۔

دوسرا جواب:۔ یہ ہے کہ شیء کی تقسیم میں شروع ہونے سے پہلے اسکی تعریف اس وقت ضروری ہوتی ہے جب وہ شیء مشہور و معروف نہ ہو اگر کوئی شیء معروف و مشہور ہو تو اس کی تعریف سے پہلے اس کی تقسیم میں شروع ہونا جائز ہوتا ہے۔ اور علم بھی چونکہ مشہور و معروف شیء ہے اس لئے اس کی تعریف سے پہلے اس کی تقسیم میں شروع ہونے سے ماتن پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

تیسرا جواب:۔ یہ ہے کہ علم بدیھی التصور ہے جیسا کہ امام راضی کا مذھب ہے اور تعریف اس شیء کی کی جاتی ہے جو نظری ہو جو شیء بدیھی ہو اس کی تعریف نہیں کی جاتی اور علم چونکہ بدیہی ہے اس لئے ماتن نے اس کی تعریف کو چھوڑ دیا ہے۔

☆فائدہ:۔ یہاں ایک سوال ہوتا ہے۔۔۔!

سوال:۔ شیء کی تقسیم میں شروع ہونے سے پہلے اس کی تعریف کیوں ضروری ہوتی ہے؟

جواب:۔ ہر شیء کی تقسیم اس شیء کے حکموں میں سے ایک حکم ہوتی ہے۔ اور کسی شی پر حکم اس وقت لگایا جاتا ہے جب کہ وہ شیپہلے سے معلوم ہو۔ جب تک کوئی شی پہلے سے معلوم نہ ہو اس وقت تک اس پر کوئی حکم نہیں لگایا جاتا۔ اور شی اس وقت معلوم ہوتی ہے جب اسکی تعریف کی جائے پس معلوم ہوا کہ شی کی تقسیم میں شروع ہونے سے پہلے اس کی تعریف کرنا ضروری ہے۔

☆تنبیہ:۔ خیال رہے کہ علم بدیھی ہے یا نظری اس بارے میں اختلاف ہے۔

امام رازی کا مسلک یہ ہے کہ علم بدیہی ہے۔ اس کی تعریف کی حاجت و ضرورت نہیں ہے۔

ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ علم نظری ہے۔ پھر اس جماعت میں یہ اختلاف ہے کہ علم کی تعریف کرنا ممکن ہے یا ممکن نہیں ہے۔ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ علم نظری تو ہے لیکن اس کی تعریف کرنا ممکن ہے۔ اور بعض لوگوں کا نظریہ یہ ہے کہ علم نظری ہے اور اس کی تعریف کرنا ممکن نہیں ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ علم کی بداھت اور نظریت میں تین مذھب ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ علم بدیھی ہے اور اسکی تعریف کرنے کی حاجت نہیں۔ (۲) دوم یہ کہ علم نظری ہے اور اسکی تعریف کرنا ممکن ہے۔ (۳) سوم یہ کہ علم نظری ہے اور اسکی تعریف کرنا ممکن نہیں ہے۔ ان تینوں مذاھب کے دلائل اور ان پر اعتراض و جوابات مطولات میں مذکور ہیں۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُـهٗ اِنْ كَـانَ اِذْعَانًا لِلنِّسْبَةِ ☆ اَیْ اِعْتِقَادًا لِلنِّسْبَةِ الْخَبْرِيَّةِ الثُّبُوْتِيَّةِ كَالْاِذْعَانِ بِاَنَّ زَيْدًا قَائِمٌ اَوِ السَّلْبِيَّةِ كَالْاِعْتِقَادِ بِاَنَّهٗ لَيْسَ بِقَائِمٍ فَقَدِ اخْتَارَ مَذْهَبَ الْحُكَمَاءِ حَيْثُ جَعَلَ التَّصْدِيْقَ نَفْسَ الْاِذْعَانِ وَالْحُكْمِ دُوْنَ الْمَجْمُوْعِ الْمُرَكَّبِ مِنْهُ وَمِنْ تَصَوُّرِ الطَّرْفَيْنِ كَمَا زَعَمَهٗ الْاِمَامُ الرَّازِیُّ وَاخْتَارَ مَذْهَبَ الْقُدَمَاءِ حَيْثُ جَعَلَ مُتَعَلَّقَ الْاِذْعَانِ وَالْحُكْمِ الَّذِیْ هُوَ جُزْءٌ اَخِيْرٌ لِلْقَضِيَّةِ هُوَ النِّسْبَةُ الْخَبْرِيَّةُ الثُّبُوْتِيَّةُ اَوِ السَّلْبِيَّةُ لَا وُقُوْعُ النِّسْبَةِ اَوْ لَا وُقُوْعُهَا وَسَيُشِيْرُ اِلٰی تَثْلِيْثِ اَجْزَاءِ الْقَضِيَّةِ فِیْ مَبْحَثِ الْقَضَايَا

ترجمہ:۔ یعنی نسبت خبریہ ثبوتیہ کا اعتقاد جیسے اعتقاد اس بات کا کہ زید کھڑا ہے یا نسبت خبریہ سلبیہ کا اعتقاد جیسے اعتقاد اس بات کا کہ زید کھڑا نہیں ہے۔ پس تحقیق ماتن نے اختیار کیا ہے حکماء کا مذھب اس لئے کہ ماتن نے نفس اذعان و حکم کو تصدیق قرار دیا ہے نہ کہ اس مجموعہ کو جو مرکب ہے۔ اس حکم اور تصور طرفین سے جیسا کہ گمان کیا ہے۔

اس کو امام رازی نے اور ماتن نے حکماء متقدمین کا مذھب اختیار کیا ہے اس لئے کہ ماتن نے اذعان اور حکم کا متعلق قضیہ کی اس جزو اخیر کو قرار دیا ہے۔ جو نسبت خبریہ ثبوتیہ یا سلبیہ ہے نہ کہ نسبت ثبوتیہ تقیید یہ کے وقوع یا عدم وقوع کو اور عنقریب ماتن اشارہ فرمائیں گے قضیہ کے اجزاء کے تین ہونے کی طرف قضایا کی مباحث میں۔

تشریح:۔ قَوْلُهٗ:۔ اَیْ اِعْتِقَادًا:۔ اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے لفظ اذعـانـا کا معنٰی بتانا ہے کہ لفظ اذعان اعتقاد کے معنٰی میں ہے۔

قَوْلُهٗ:۔ للنسبة الخبرية الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے لفظ للنسبة کی وضاحت کرنا ہے۔ چنانچہ فرمایا یہاں نسبت سے نسبت خبریہ مراد ہے۔ خواہ وہ نسبت خبریہ ثبوتیہ ہو یا سلبیہ ہو نسبت خبریہ ثبوتیہ کے اذعان و اعتقاد کی مثال زیدٌ قائمٌ ہے۔ اور نسبت خبریہ سلبیہ کے اذعان و اعتقاد کی مثال زیدٌ لیس بقائم ہے۔

قولہ:۔ فقد اختار مذهب الحكماء الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک مختلف فیہ مسئلہ کو بیان کر کے اس میں ماتن علامہ تفتازانی کے مذھب کو متعین کرنا ہے۔ لیکن آپ شارح کی بیان کردہ گفتگو کو سمجھنے سے پہلے ایک تمہید سمجھیں۔

تمہید:۔ حکماء اور امام رازی کے درمیان تصدیق کی حقیقت و ماہیت کے بارے میں اختلاف ہے۔
حکماء کے نزدیک:۔ تصدیق اس حکم کو کہتے ہیں جو تصورات ثلثہ (تصور محکوم علیہ، تصور محکوم بہ اور تصور نسبت) سے ملا ہوا ہو۔ یعنی حکماء تصدیق صرف حکم کو کہتے ہیں۔ اور تصورات ثلثہ کو تصدیق کے لئے شرط قرار دیتے ہیں۔
اور امام رازی کے نزدیک:۔ تصدیق تصورات ثلثہ اور حکم کے مجموعے کا نام ہے۔ لہٰذا دونوں مسلکوں کے درمیان تین قسم کا فرق ہے۔
پہلا فرق:۔ حکماء کے نزدیک تصدیق بسیط ہے۔ یعنی اجزاء والی نہیں ہے۔ بلکہ اسکا صرف ایک جز ہے اور وہ حکم ہے اور امام رازی کے نزدیک تصدیق چار اجزاء سے مرکب ہے اور وہ چار اجزاء یہ ہیں۔
(1) تصور محکوم علیہ (2) تصور محکوم بہ (3) تصور نسبت تامہ خبریہ (4) حکم
دوسرا فرق:۔ حکماء کے نزدیک تصورات ثلثہ تصدیق کے لئے شرط ہیں۔ اور اس سے خارج ہیں۔ اور امام رازی کے نزدیک تصورات ثلثہ تصدیق کے شطر یعنی جزو ہیں۔ اور اس میں داخل ہیں۔
تیسرا فرق:۔ حکماء کے نزدیک حکم عین تصدیق ہے اور امام رازی کے نزدیک حکم عین تصدیق نہیں ہے۔ بلکہ جزء تصدیق ہے۔
اس تمہید کے بعد شارح کی بیان کردہ گفتگو سماعت فرمایئے۔ شارح کہتا ہے کہ ماتن علامہ تفتازانی نے تصدیق کے بارے میں حکماء کے مذہب کو اختیار کیا ہے۔ نہ کہ امام رازی کے مذہب کو وہ اس طرح کہ علامہ تفتازانی نے نفس اذعان اور نفس حکم کو تصدیق قرار دیا ہے۔ اور یہی حکماء کا مذہب ہے۔
علامہ تفتازانی نے تصورات ثلثہ اور حکم کے مجموعہ کو تصدیق نہیں قرار دیا جیسا کہ امام رازی نے اس کو گمان کیا ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ آپ کو یہ بات کس طرح معلوم ہوئی کہ ماتن علامہ تفتازانی نے نفس اذعان اور نفس اعتقاد کو تصدیق قرار دیا ہے؟ تو اسکا جواب یہ ہے کہ ماتن کی عبارت ان كان اذعانا للنسبة فتصديق میں تصدیق خبر ہے مبتداء محذوف کی اور مبتدأ محذوف ضمیر ہے جس کا مرجع نسبت تامہ خبریہ کا اذعان و اعتقاد ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ ماتن نے نفس اذعان و اعتقاد کو تصدیق قرار دیا۔
قَوْلُهٗ: وَاختار مذهب القدماء الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک مختلف فیہ مسئلہ میں علامہ تفتازانی کے مذہب مختار کو بیان کرنا ہے۔ لیکن شارح کی بیان کردہ گفتگو کو سمجھنے سے پہلے ایک تمہید سمجھیں۔
تمہید:۔ قضیہ کے اجزاء کے بارے میں حکماء متقدمین اور حکماء متاخرین کے درمیان اختلاف ہے۔
مذہب متقدمین:۔ حکماء متقدمین کا کہنا ہے کہ اجزاء قضیہ تین ہیں۔ (1) تصور محکوم علیہ (2) تصور محکوم بہ (3) تصور نسبت تامہ خبریہ جس کے اذعان کو حکم اور تصدیق کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک تصور اور تصدیق دونوں کا متعلق یہی ایک نسبت ہے جس طرح یقظہ اور نوم یعنی بیداری اور نیند یکے بعد دیگرے ایک ہی انسان کو عارض ہوتے ہیں اسی طرح تصور اور تصدیق بھی ایک ہی نسبت کو عارض ہوتے ہیں یعنی جس طرح یقظہ اور نوم کا متعلق ایک بدن ہوتا ہے اسی طرح تصور اور تصدیق کا متعلق بھی ایک ہی

نسبت ہے۔اور وہ نسبت تامہ خبریہ ہے۔

مذہب متاخرین:۔ حکماء متاخرین کے نزدیک قضیہ کے اجزاء چار ہیں۔تین تو وہی ہیں جو مذکور ہوئے اور چوتھا جز نسبت تقییدیہ ہے جسکو نسبت بین بین بھی کہتے ہیں ان حضرات کے نزدیک تصور اور تصدیق کا متعلق ایک نسبت نہیں بلکہ تصور کا متعلق علیحدہ نسبت ہے۔اور وہ نسبت تقییدیہ ہے۔اور تصدیق کا متعلق علیحدہ نسبت ہے اور وہ نسبت تامہ خبریہ ہے۔جس کو نسبت وقوعی اور نسبت لا وقوعی سے تعبیر کرتے ہیں پس زید قائم جو ایک قضیہ ہے۔متقدمین کے نزدیک اس میں صرف ایک نسبت ہے اور وہ قیام کی نسبت ہے زید کی طرف اور متاخرین کے نزدیک اس میں دو نسبتیں ہیں ایک نسبت تو تقییدیہ ہے اور وہ قیام کی نسبت ہے زید کی طرف اور یہی نسبت تقییدیہ تصور کا متعلق ہے اور دوسری نسبت وقوعی یالا وقوعی ہے اور یہی نسبت وقوعی یالا وقوعی تصدیق کا متعلق ہے پس انکے نزدیک زید قائم کا معنی قیام زید واقع ہے یہاں ایک نسبت قیام کی زید کی طرف ہے اور دوسری نسبت وقوع کی قیام زید کی طرف ہے۔

اس تمہید کے بعد شارح کی بیان کردہ گفتگو کو سماعت فرمایئے۔شارح کہتا ہے...! کہ ماتن علامہ تفتازانی نے حکماء متقدمین کے مذہب کو اختیار کیا ہے نہ کہ حکماء متاخرین کے مذہب کو وہ اس طرح کہ ماتن نے تصور اور تصدیق دونوں کا متعلق صرف ایک نسبت تامہ خبریہ کو قرار دیا ہے۔جو کہ قضیہ کا آخری جزو ہوتی ہے۔اور یہی متقدمین حکماء کا مذہب ہے۔ماتن نے اذعان اور حکم کا متعلق نسبت تقییدیہ کہ وقوع یالا وقوع کو نہیں قرار دیا جیسا کہ حکماء متاخرین کا مذہب ہے۔

باقی رہا یہ سوال کہ آپ کو یہ بات کس طرح معلوم ہوئی کہ ماتن نے حکم اور تصدیق کا متعلق نسبت تامہ خبریہ کو قرار دیا ہے نہ کہ وقوع نسبت یالا وقوع نسبت کو تو اس کا جواب یہ ہے کہ ماتن نے یہ کہا ہے ان کان اذعانا للنسبتہ فتصدیق والا فتصور اس عبارت میں ماتن نے نسبت کو وقوع یالا وقوع کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے۔تو اس سے معلوم ہوا کہ ماتن نے تصدیق کا متعلق نسبت تامہ خبریہ کو قرار دیا ہے۔نہ کہ وقوع نسبت یالا وقوع نسبت کو۔

قولہ:۔ وسیشیر الیٰ تثلیث اجزاء القضیة الخ اس عبارت سے شارح کی غرض اس مقام پر وارد ہونے والے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ ماتن کے قول ان کان اذعانا للنسبۃ سے یہ ثابت کرنا کہ ماتن کہ نزدیک قضیہ کہ اجزاء تین ہیں اور اس نے حکماء متقدمین کے مذہب کو اختیار کیا ہ درست نہیں ہے؟ اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ متن میں کچھ عبارت محذوف ہو اور تقدیری عبارت اس طرح ہو ان کان اذعانا لوقوع النسبۃ اولا وقوعہا لہذا ماتن کے نذدیک قضیہ کہ اجزاء تین نہیں بلکہ چار ہو جائیں گے۔

جواب:۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں عبارت کو محذوف مان کر قضیہ کے لئے چار اجزاء ثابت کرنا درست نہیں اس لئے کہ آگے چل کر قضایا کی بحث میں ماتن نے قضیہ کے تین اجزاء ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے اب اگر یہاں عبارت کو محذوف مانیں اور کہیں کہ ماتن کے نزدیک قضیہ کے چار اجزاء ہیں تو اس وقت ماتن کہ اس اشارہ کے خلاف لازم آئے گا۔

﴿عبارت شرح﴾قَوْلُهٗ وَاِلَّا فَتَصَوُّرٌ ☆ سَوَاءٌ كَانَ اِدْرَاكًا لِاَمْرٍ وَاحِدٍ كَتَصَوُّرِ زَيْدٍ اَوْلِاُمُوْرٍ مُتَعَدِّدَةٍ بِدُوْنِ النِّسْبَةِ كَتَصَوُّرِ زَيْدٍ وَعَمْرٍو اَوْمَعَ نِسْبَةٍ غَيْرِ تَامَّةٍ كَتَصَوُّرِ غُلَامُ زَيْدٍ اَوْتَامَّةٍ اِنْشَائِيَّةٍ كَتَصَوُّرِ اِضْرِبْ اَوْ خَبَرِيَّةٍ مُدْرَكَةٍ بِاِدْرَاكٍ غَيْرِ اِذْعَانِيٍّ كَمَا فِيْ صُوْرَةِ التَّخْيِيْلِ وَالشَّكِّ وَالْوَهْمِ

ترجمہ:۔ برابر ہے کہ ایک چیز کا تصور ہو جیسے زید کا تصور یا متعدد چیزوں کا تصور ہو نسبت کے بغیر جیسے زید اور عمرو کا تصور یا متعدد چیزوں کا تصور نسبت غیر تامہ کے ساتھ ہو جیسے غلام زید کا تصور یا نسبت تامہ انشائیہ کے ساتھ ہو جیسے اضرب کا تصور یا ایسی نسبت خبریہ کا تصور جو مدرک ہے ادراک غیر اذعانی کے ساتھ جیسا کہ تخییل ،شک اور وہم کی صورت میں ہوتا ہے۔

تشریح:۔ قولہ سواءٌ کان ادراکاً لامر واحدٍ الخ اس عبارت سے شارح کی غرض تصور کی متعدد صورتوں کو بیان کرنا ہے۔ہم انکو پہلے تفصیلاً ذکر کر چکے ہیں۔یہاں مختصراً بیان کرتے ہیں۔اگر علم نسبت تامہ خبریہ کا اذعان واعتقاد نہ ہو تو وہ تصور ہے۔برابر ہے کہ وہ امر واحد کا ادراک ہو جیسے اکیلے زید کا تصور یا نسبت کے بغیر چند چیزوں کا تصور ہو۔جیسے زید اور عمر کا تصور یا چند چیزوں کا تصور ہو نسبت غیر تامہ کے ساتھ جیسے غلام زید کا تصور یا نسبت تامہ انشائیہ کا تصور ہو جیسے اضرب کا تصور یا نسبت تامہ خبریہ کا ادراک ہو بغیر اذعان واعتقاد کے یعنی ادراک تو نسبت تامہ خبریہ کا ہو لیکن وہاں اذعان واعتقاد نہ ہو آگے عام ہے کہ تردد ہو جیسے شک میں ہوتا ہے یا احتمال ضعیف ہو جیسے وہم میں ہوتا ہے یا انکار ہو جیسے تکذیب میں ہوتا ہے۔

فائدہ:۔ ماتن کا قول والا فتتصور ترکیب کے لحاظ سے شرط اور جزاء ہے یہ اصل میں وان لم یکن العلم اذعانا للنسبۃ فتصور تھا فعل شرط یکن کو اس کے معمول سمیت حذف کر دیا گیا تو وان لم فتصورٌ ہو گیا پھر ریلون کے قاعدے کے مطابق نون کا لام میں ادغام کیا اور لم کے م کو خلاف قیاس الف سے بدلا تو و الا فتصورٌ ہو گیا اور معنیٰ اس پورے جملے کا یہ ہے کہ اگر علم نسبت تامہ خبریہ کا اذعان نہ ہو تو وہ تصور ہے۔

خیال رہے.....! کہ ماتن کے قول والا فتصور میں جو کہ اصل میں ان لم یکن العلم اذعانا للنسبت فتصور تھا نفی متعدد چیزوں یعنی اذعان اور نسبت پر داخل ہے اور قانون یہ ہے کہ نفی جب متعدد چیزوں پر داخل ہو تو وہاں کئی صورتیں بنتی ہیں لہٰذا یہاں بھی تصور کی کئی صورتیں بنیں گی۔

(۱) اذعان بھی نہ ہو اور نسبت بھی نہ ہو (۲) نسبت تو ہو لیکن اذعان نہ ہو (۳) اذعان تو ہو لیکن نسبت نہ ہو مگر یہ تیسرا احتمال صرف عقلی ہے۔نہ کہ واقعی اس لئے کہ اذعان بغیر نسبت تامہ خبریہ کے نہیں پایا جاتا کیونکہ اذعان کا تو تعلق ہی نسبت تامہ کے ساتھ ہوتا ہے۔

﴿عبارت متن﴾وَيَقْتَسِمَانِ بِالضَّرُوْرَةِ الضَّرُوْرَةَ وَالْاِكْتِسَابَ بِالنَّظْرِ

ترجمہ:۔ اور وہ دونوں حصہ لیتے ہیں بدیہی طور پر ضرورت اور اکتساب بالنظر سے۔

تشریح:۔ مذکورہ عبارت میں ماتن نے تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک کی تقسیم کی ہے۔جس کا حاصل یہ ہے کہ تصور اور تصدیق میں سے

ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں ایک ضروری و بدیہی اور دوئم نظری و کسبی لہٰذا کل چار قسمیں ہوئیں۔ (1) تصور ضروری و بدیہی (2) تصور نظری و کسبی (3) تصدیق ضروری و بدیہی (4) تصدیق نظری و کسبی ان میں سے ہر ایک کی تعریف اور مثال شرح میں آرہی ہے۔ کچھ انتظار فرمائیں۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُہٗ وَيَقْتَسِمَانِ ☆ اَلْاِقْتِسَامُ بِمَعْنٰى اَخْذِالْقِسْمَة، عَلٰى مَا فِي الْاَسَاسِ اَیْ يَقْتَسِمُ التَّصَوُّرُ وَالتَّصْدِيْقُ كُلًّا مِنْ وَصْفَيِ الضَّرُوْرَةِ، اَيِ الْحُصُوْلِ بِلَا نَظْرٍ وَالْاِكْتِسَابِ اَيِ الْحُصُوْلِ بِالنَّظَرِ فَيَاْخُذُالتَّصَوُّرُ قِسْماً مِنَ الضَّرُوْرَةِ فَيَصِيْرُ ضَرُوْرِيًّا وَقِسْمًا مِنَ الْاِكْتِسَابِ فَيَصِيْرُ كَسْبِيًّا وَكَذَالْحَالُ فِي التَّصْدِيْقِ فَالْمَذْكُوْرُ فِي هٰذِهِ الْعِبَارَةِ صَرِيْحًا هُوَ اِنْقِسَامُ الضَّرُوْرَةِ وَالْاِكْتِسَابِ وَيُعْلَمُ اِنْقِسَامُ كُلٍّ مِنَ التَّصَوُّرِ وَ التَّصْدِيْقِ اِلَى الضَّرُوْرِيِّ وَالْكَسْبِيِّ ضِمْنًا وَكِنَايَةً وَهِيَ اَبْلَغُ وَاَحْسَنُ مِنَ الصَّرِيْحِ

ترجمہ:۔ اقتسام حصہ لینے کے معنیٰ میں ہے۔ اس بناء پر جو کتاب اساس میں ہے یعنی تصور اور تصدیق حصہ لیتے ہیں وصف ضرورت یعنی نظر کے بغیر حاصل ہونا اور وصف اکتساب یعنی نظر و فکر کے ساتھ حاصل ہونا میں سے ہر وصف سے پس تصور حصہ لیتا ہے ضرورت سے تو ضروری ہو جاتا ہے اور تصور حصہ لیتا ہے اکتساب سے تو وہ کسبی ہو جاتا ہے۔ اور یہی حال تصدیق کا ہے پس جو مذکور ہے اس عبارت میں صراحتًا وہ ضرورت و اکتساب کا منقسم ہونا ہے۔ اور تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک کا منقسم ہونا ضروری اور کسبی کی طرف ضمنًا اور کنایۃً معلوم ہو رہا ہے اور یہ کنایہ صریح سے بلیغ اور زیادہ اچھا ہے۔

تشریح:۔ قوله الاقتسام بمعنیٰ الخ اس عبارت سے شارح کی جو غرض ہے اس کو سمجھنے سے پہلے ایک تمہید سمجھیں۔

تمہید:۔ شارح کے نزدیک ماتن کا قول یقتسمان فعل با فاعل ہے اور اسکا قول الضرورۃ معطوف علیہ ہے اور اس کا قول الاکتساب معطوف ہے معطوف علیہ اپنے معطوف سے ملکر یقتسمان کا مفعول بہ ہے اور بالنظر کا تعلق الاکتساب کے ساتھ ہے اور بالضرورۃ کا تعلق یقتسمان کے ساتھ ہے اور بعض شارحین کے نزدیک ماتن کا قول یقتسمان بمعنیٰ ینقسمان ہے یہ فعل لازم ہے نہ کہ متعدی اور اسکا قول الضرورۃ منصوب بنزع الخافض ہے اور الاکتسلب معطوف ہے الضرورۃ پر اور تقدیری عبارت اسکی یہ ہے وینقسموا التصور و التصدیق بالضرورت الیٰ الضرورت و الاکتساب بالنظر اور معنیٰ اس عبارت کا یہ ہے کہ تصور اور تصدیق بالبداہت منقسم ہوتے ہیں۔ ضرورت اور اکتساب بالنظر کی طرف اور ان حضرات نے یقتسمان کو ینقسمان کے معنیٰ میں لینے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اگر یقتسمان کو ینقسمان کے معنیٰ میں نہ لیا جائے تو ماتن کی عبارت کا معنیٰ یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق دونوں بالبداہت تقسیم کرتے ہیں ضرورت اور اکتساب بالنظر کو پس اس وقت تصور اور تصدیق قاسم بن جائیں گے اور ضرورت اور اکتساب منقسم بن جائیں گے۔ حالانکہ یہاں ضرورت اور اکتساب کی تقسیم مقصود نہیں ہے بلکہ تصور اور تصدیق کی تقسیم ضروری اور نظری کی طرف مقصود

ہے اور یہ مقصود اس وقت حاصل ہوتا ہے جب یقتسمان کو ینقسمان کے معنیٰ میں لے کر الضرورہ کو منصوب بنزع الخافض قرار دیا جائے۔

اس تمہید کے بعد مذکورہ عبارت سے شارح کی جو غرض ہے وہ سماعت فرمائیں........!

مذکورہ عبارت ۔۔ شارح کی غرض ان شارحین کا رد کرنا ہے جنہوں نے ماتن کے قول یقتسمان کو ینقسمان کے معنیٰ میں لیکر الضرورۃ کو منصوب بنزع الخافض قرار دیا ہے۔ حاصل اس رد کا یہ ہے کہ ماتن کے قول یقتسمان کو ینقسمان کے معنیٰ میں لیکر الضرورت کو منصوب بنزع الخافض قرار دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ ماتن کی مذکورہ عبارت کا جو مطلب ان شارحین نے یقتسمان کو ینقسمان کے معنیٰ میں لیکر اور الضرورہ کو منصوب بنزع الخافض قرار دے کر بیان کیا ہے وہ مطلب یقتسمان کو ینقسمان کے معنیٰ میں لئے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے وہ اس طرح کہ ماتن کا قول یقتسمان مصدر اقتسام سے ماخوذ ہے اور لغت کی کتاب اساس میں اقتسام کا معنیٰ اخذ القسمۃ یعنی حصہ لینا بیان کیا گیا ہے۔ پس اس وقت متن کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک وصف ضرورت اور وصف اکتساب بالنظر سے بالبداہت حصہ لیتے ہیں، لہٰذا تصور ضرورت سے حصہ لے کر ضروری اور اکتساب بالنظر سے حصہ لے کر نظری ہو جاتا ہے۔ اسی طرح تصدیق وصف ضرورت سے حصہ لے کر ضروری اور وصف اکتساب بالنظر سے حصہ لیکر نظری ہو جاتی ہے پس متن کی اس عبارت میں صراحتًا تو ضرورت اور اکتساب کا منقسم ہونا مذکور ہے اور تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک کا ضروری اور نظری کی طرف منقسم ہونا ضمنًا اور کنایۃً مذکور ہے اور کنایہ تصریح سے زیادہ بلیغ اور اچھا ہوتا ہے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ماتن کے قول یقتسمان کو ینقسمان کے معنیٰ میں لئے بغیر اگر چہ تصور اور تصدیق کا ضروری اور نظری کی طرف منقسم ہونا صراحتًا معلوم نہیں ہوتا

لیکن ان دونوں کا ضروری اور نظری کی طرف منقسم ہونا کنایۃً معلوم ہو جاتا ہے اس حال میں کہ کنایہ تصریح سے زیادہ بلیغ اور اچھا ہوتا ہے لہٰذا یقتسمان کو ینقسمان کے معنیٰ میں لے کر الضرورۃ کو منصوب بنزع الخافض قرار دینے کہ کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ متن کی مذکورہ عبارت سے ضرورت و اکتساب کا صراحتًا منقسم ہونا کس طرح معلوم ہوتا ہے تو اس کے جواب سے پہلے ایک تمہید سمجھیں۔

تمہید:۔ مثلًا زید کے پاس دو پراتیں ہوں ایک پرات میں انگور اور دوسری پرات میں سیب ہوں اور یہ انگو بانٹ رہا ہو خالد اور فاروق نامی دو شخص آ کر زید سے انگور اور سیب میں سے تھوڑا تھوڑا حصہ لیں تو یہاں جو چیز تقسیم ہوئی ہے وہ انگور اور سیب ہیں نہ کہ خالد اور فاروق نامی دو شخص یعنی خالد اور فاروق کے انگور اور سیب لینے سے خالد اور فاروق کی تقسیم نہیں ہوئی بلکہ تقسیم

انگور اور سیب ہوئے ہیں۔

اس تمہید کے بعد سوال مذکور کا جواب یہ ہے کہ تصور اور تصدیق جب ضرورت اور اکتساب بالنظر سے حصہ لیں گے تو تقسیم صراحتاً ضرورت اور اکتساب کی ہوگی۔ نہ کہ تصور اور تصدیق کی جس طرح کہ مثال مذکور میں خالد اور فاروق نامی دو شخصوں کے انگور اور سیب سے حصہ لینے سے تقسیم انگور اور سیب کی ہوئی تھی نہ کہ خالد اور فاروق کی لیکن کنایۃً تصور اور تصدیق بھی ضروری اور نظری کی طرف منقسم ہو جائیں گے وہ اس طرح کہ تصور ضرورت سے حصہ لے کر ضروری اور اکتساب بالنظر سے حصہ لے کر نظری بن جائے گا۔ اسی طرح تصدیق ضرورت سے حصہ لے کر ضروری اور اکتساب بالنظر سے حصہ لے کر نظری بن جائے گی۔

قولہ: ای یقتسم التصور و التصدیق الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن کی وضاحت کرتے ہوئے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: ماتن نے جو مذکورہ عبارت ذکر کی ہے یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ اس کا معنیٰ یہ بنتا ہے تصور اور تصدیق ضرورت اور اکتساب سے حصہ لیتے ہیں۔ اور اس معنیٰ سے یہ لازم آتا ہے کہ تمام تصورات ضروری اور تمام تصدیقات کسبی ہو جائیں یا اس کے برعکس تمام تصورات کسبی اور تمام تصدیقات ضروری ہو جائیں کیونکہ جب تصور اور تصدیق ضرورت اور اکتساب کو آپس میں بانٹ لیں گے تو اگر تصور نے ضرورت کو لیا اور تصدیق نے اکتساب کو لیا تو تمام تصورات ضروری ہو جائیں گے اور تمام تصدیقات کسبی ہو جائیں گی۔ جیسا کہ ظاہر ہے۔ اور اگر تصورات نے اکتساب کو اور تصدیق نے ضرورت کو لیا تو تمام تصورات کسبی اور تمام تصدیقات ضروری ہو جائیں گی۔ حالانکہ تمام تصورات کا ضروری ہونا اور تمام تصدیقات کا کسبی ہونا یا تمام تصورات کا کسبی ہونا اور تمام تصدیقات کا ضروری ہونا مقصود کے بھی خلاف ہے کیونکہ مقصود یہاں یہ بیان کرنا نہیں ہے کہ تمام تصورات ضروری اور تمام تصدیقات کسبی ہیں یا اس کے برعکس ہیں بلکہ مقصود یہاں یہ بیان کرنا ہے کہ بعض تصورات ضروری اور بعض کسبی ہیں اسی طرح بعض تصدیقات ضروری اور بعض کسبی ہیں اور تمام تصورات کا ضروری ہونا اور تمام تصورات کا کسبی ہونا یا اس کے برعکس ہونا جس طرح مقصود کے خلاف ہے اسی طرح یہ واقع کے بھی خلاف ہے جیسا کہ ظاہر ہے کہ واقع میں تمام تصورات ضروری اور تمام تصدیقات کسبی نہیں ہیں اور اس کے برعکس بھی نہیں ہے بلکہ واقع میں بعض تصورات ضروری اور بعض کسبی ہیں اسی طرح بعض تصدیقات ضروری اور بعض کسبی ہیں؟

جواب: مذکورہ عبارت سے شارح نے اس سوال کا جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اے معترض ماتن نے جو مذکورہ عبارت ذکر کی ہے وہ بالکل ٹھیک ہے اس لئے کہ اس عبارت کا جو مطلب تو نے سمجھا ہے وہ یہاں مراد نہیں ہے بلکہ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ تصور اور تصدیق ضرورت اور اکتساب کو آپس میں اس طرح بانٹتے ہیں کہ تصور کچھ حصہ ضرورت سے لیتا ہے اور ضروری بن جاتا ہے اور کچھ حصہ اکتساب سے لیکر کسبی بن جاتا ہے اسی طرح تصدیق کچھ حصہ ضرورت سے لیکر ضروری اور کچھ حصہ اکتساب سے لیکر کسبی ہو جاتی ہے اور یہ مطلب بالکل درست ہے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اے معترض تیرا اعتراض تب وارد ہوتا تھا اگر تصور اور تصدیق ضرورت اور اکتساب کو آپس میں اس طرح بانٹتے

کہ تصور ضرورت کو لے لیتا اور تصدیق اکتساب کو لے لیتی یا تصور صرف اکتساب کو لے لیتا اور تصدیق صرف ضرورت کو لے لیتی حالانکہ انہوں نے ضرورت اور اکتساب کو اس طرح نہیں بانٹا ہے بلکہ انہوں نے ضرورت اور اکتساب کو اس طرح بانٹا ہے کہ تصور نے بھی کچھ حصہ ضرورت سے اور کچھ حصہ اکتساب سے لیا ہے اور تصدیق نے بھی کچھ حصہ ضرورت سے اور کچھ حصہ اکتساب سے لیا ہے اور اس طرح بانٹنے سے مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

قَوْلُهٗ: ای الحصول بلا نظر الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ضرورت کی تفسیر کرنا ہے چنانچہ فرمایا ضرورت اس امر کو کہتے ہیں جو نظر وفکر کے بغیر حاصل ہو جیسے سردی اور گرمی کا تصور اسی طرح خشبو اور بدبو کا تصور نظر وفکر کے بغیر حاصل ہوتا ہے۔

قَوْلُهٗ: ای الحصول بالنظر الخ اس عبارت سے شارح کی غرض اکتساب کی تفسیر کرنا ہے چنانچہ فرمایا اکتساب کسی امر کے نظر وفکر کے ساتھ حاصل ہونے کو کہتے ہیں جیسے جن اور ملائکہ کا تصور۔

قوله: فیاخذ التصور...... الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن کے اس مفہوم کو ذرا کھول کر بیان کرنا ہے۔ جس کو اس نے پہلے اپنے قول ای یقتسم التصور والتصدیق کلا من وصفی سے بیان کیا ہے۔ حاصل اسکا یہ ہے کہ تصور ضرورت سے حصہ لے کر ضروری اور اکتساب سے حصہ لے کر کسبی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح تصدیق ضرورت سے حصہ لے کر ضروری اور اکتساب سے حصہ لے کر کسبی ہو جاتی ہے۔

قوله: فا لمذکور فی هذه العبارة......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض یہ بتانا ہے کہ متن کی عبارت ویقتسمان الضرورة...... الخ سے بظاہر اگر چہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت واکتساب منقسم ہوتے ہیں۔ تصور اور تصدیق کی طرف کیونکہ تصور اور تصدیق جب ضروت اور اکتساب سے حصہ لیں گے۔ تو تقسیم اسی ضرورت اور اکتساب کی ہوگی جیسا کہ سابق میں مثال کے ذریعے اسکی وضاحت گزر چکی ہے لیکن متن کی مذکورہ عبارت سے کنایۃً تصور اور تصدیق کی تقسیم بھی ضرورت اور اکتساب کی طرف معلوم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ تصور جب ضرورت سے حصہ لے گا تو وہ ضروری بن جائے گا اور جب اکتساب سے حصہ لے گا تو وہ کسبی بن جائے گا اور یہی حال تصدیق کا ہے۔ کہ جب وہ ضرورت سے حصہ لے گی تو وہ ضروری بن جائے گی اور جب اکتساب سے حصہ لے گی تو کسبی بن جائے گی۔

قوله: وہی ابلغ...... الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: یہاں مقصود تصور اور تصدیق کی قسمیں بیان کرنا ہے۔ پھر ماتن نے صراحتاً تصور اور تصدیق کی قسمیں بیان کیوں نہیں کی کنایۃً کیوں بیان کی ہیں؟

جواب: کنایہ چونکہ تصریح سے زیادہ بلیغ اور عمدہ ہوتا ہے۔ اس لیے تصور اور تصدیق کی تقسیم صراحتاً نہیں بلکہ کنایۃً کی باقی رہا یہ سوال کے کنایہ تصریح سے زیادہ بلیغ اور عمدہ کیوں ہوتا ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ کنایہ میں غور فکر کرنا پڑتا ہے اور جس چیز میں غور فکر کرنا پڑے وہ عرفاً اور اعلی ہوتی ہے۔ لہذا کنایہ عرفہ واعلی ہوگا۔

﴿عبارت شرح﴾ قَولُہ بِالضَّرُوْرَۃِ ☆ اِشَارَۃٌ اِلٰی اَنَّ ھٰذِہِ الْقِسْمَۃَ بَدِیْھِیَّۃٌ لَاتَحْتَاجُ اِلٰی تَجَشُّمِ لِاسْتِدْلَالٍ کَمَا ارْتَکَبَہٗ الْقَوْمُ وَذٰلِکَ لِاَنَّا اِذَا رَجَعْنَا اِلٰی وِجْدَانِنَا وَجَدْنَا مِنَ التَّصَوُّرَاتِ مَا ھُوَ حَاصِلٌ لَنَا بِلَا نَظَرٍ کَتَصَوُّرِ الْحَرَارَۃِ وَالْبُرُوْدَۃِ وَمِنْھَا مَا ھُوَ حَاصِلٌ لَنَا بِالنَّظَرِ وَالْفِکْرِ کَتَصَوُّرِ حَقِیْقَۃِ الْمَلَکِ وَالْجِنِّ وَکَذَا مِنَ التَّصْدِیْقَاتِ مَا یَحْصُلُ بِلَا نَظَرٍ کَالتَّصْدِیْقِ بِاَنَّ الشَّمْسَ مُشْرِقَۃٌ وَالنَّارُ مُحْرِقَۃٌ وَمِنْھَا مَا یَحْصُلُ بِالنَّظَرِ کَالتَّصْدِیْقِ بِاَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ وَالصَّانِعَ مَوْجُوْدٌ

ترجمہ:۔ (لفظ ضرورت سے) اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ بیشک یہ تقسیم بدیہی ہے جو محتاج نہیں ہے۔ استدلال کی مشقت اٹھانے کی طرف جیسا کہ ارتکاب کیا ہے اس کا ایک قوم نے اور یہ بدیہی اس لیے ہے کہ بیشک جب ہم رجوع کرتے ہیں اپنے وجدانوں کی طرف تو ہم پاتے ہیں۔ بعض تصورات کو کہ وہ ہمیں بغیر نظر وفکر کے حاصل ہوتے ہیں۔ جیسے گرمی اور سردی کا تصور اور ان تصورات میں سے کچھ وہ ہیں جو نظر وفکر کے ساتھ حاصل ہوتے ہیں۔ جیسے فرشتہ اور جن کی حقیقت کا تصور اور اسی طرح کچھ تصدیقات وہ ہیں جو نظر وفکر کے بغیر حاصل ہوتی ہیں۔ جیسے اس بات کی تصدیق کہ سورج چمک رہا ہے اور آگ جلانے والی ہے۔ اور ان تصدیقات میں سے کچھ وہ ہیں جو نظر وفکر کے ساتھ حاصل ہوتی ہیں۔ جیسے اس بات کی تصدیق کہ عالم حادث ہے اور اس جہان کا بنانے والا موجود ہے۔

تشریح:۔ قولہ اشارۃ الیٰ ان ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض یہ بتانا ہے کہ ماتن کے قول بالضرورۃ میں جو الضرورت کا لفظ ہے اس کا معنیٰ بداہت ہے اور اس عبارت سے ماتن نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ تصور اور تصدیق کی تقسیم جو ضروری اور کسبی کی طرف ہے یہ تقسیم بدیہی ہے۔ اس کو ثابت کرنے کے لیے دلیل دینے کی تکلیف ومشقت اٹھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اس تقسیم کے بدیہی ہونے پر دلیل یہ ہے کہ جب ہم اپنے وجدانوں اور طبعتوں کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہم بعض تصورات کو ایسا پاتے ہیں جو نظر وفکر کے بغیر حاصل ہوتے ہیں۔

جیسے سردی اور گرمی کا تصور اور خوشبو اور بدبو کا تصور اور بعض تصورات کو ایسا پاتے ہیں جو نظر وفکر کے ساتھ حاصل ہوتے ہیں۔ جیسے فرشتہ جن اور انسان کی حقیقت کا تصور اور اسی طرح ہم بعض تصدیقات کو ایسا پاتے ہیں جو نظر وفکر کے بغیر حاصل ہوتی ہیں۔ جیسے الشمس مشرقۃ (سورج روشن ہے) اور النار محرقۃ (آگ جلانے والی ہے) کی تصدیق اور بعض تصدیقات کو ایسا پاتے ہیں جو نظر و فکر کے ساتھ حاصل ہوتی ہیں جیسے العالم حادث الصانع موجود یعنی عالم حادث ہے اور صانع عالم موجود ہے کی تصدیق پس مذکورہ تقسیم چونکہ وجدان سے معلوم ہو جاتی ہے اس لئے یہ تقسیم بدیہی ہے اور محتاج دلیل نہیں ہے۔

قولہ:۔ کما رتکبہ ......الخ

سوال:۔ بعض تصورات اور بعض تصدیقات کے بدیہی اور بعض تصورات اور تصدیقات کے نظری ہونے پر مناطقہ نے جو دلیل پیش کی ہے وہ کیا ہے؟

جواب:۔ اگر تمام تصورات اور تمام تصدیقات بدیہی ہوتیں تو پھر ہم کسی شی ء سے بھی جاہل نا ہوتے بلکہ ہر شے ء ہمیں معلوم ہوتی حالانکہ ہم بہت سی چیزوں سے جاہل ہیں یعنی بہت سی چیزیں ایسی ہیں جنکا ہمیں علم نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ تمام تصورات اور تمام تصدیقات بدیہی نہیں اور اگر تمام تصدیقات اور تمام تصورات نظری ہوتے تو پھر دور اور تسلسل لازم آتا تھا اور دور اور تسلسل محال ہیں اور ضابطہ یہ ہے کہ جس سے محال لازم آئے وہ خود محال ہوتا ہے اور یہاں محال لازم آتا ہے تمام تصورات اور تمام تصدیقات کو نظری ماننے سے لہذا تمام تصورات اور تمام تصدیقات کا نظری ہونا محال و باطل ہوگا پس جب تمام تصورات اور تمام تصدیقات کا بدیہی ہونا بھی باطل ہوگیا اور تمام تصورات اور تمام تصدیقات کا نظری ہونا بھی باطل ہوگیا تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ بعض تصورات اور بعض تصدیقات ضروری ہیں اور بعض تصورات و تصدیقات نظری ہیں۔ اور یہی ہمارا مدعٰی ہے اب رہا یہ سوال کہ اگر تمام تصورات اور تمام تصدیقات کو نظری مانا جائے تو دور و تسلسل کس طرح لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر تمام تصوارت اور تصدیقات نظری ہوں گے تو جب ہم ان میں سے کسی ایک کو حاصل کریں گے تو اس کا حصول کسی دوسرے کے حصول پر موقوف ہوگا اور مفروض یہ ہے کہ تمام نظری ہیں لہذا اسکا حصول کسی تیسرے کے حصول پر موقوف ہوگا اور اس تیسرے کا حصول چوتھے کے حصول پر موقوف ہوگا اور اسی طرح یہ سلسلہ غیر متناہی کی طرف چلتا رہے گا۔ پس تسلسل لازم آئے گا اور اگر ایک نظری کو دوسرے نظری سے حاصل کریں اور دوسرے نظری کو پہلے نظری سے حاصل کریں یعنی حصول کے سلسلے کو غیر متناہی کی طرف نہ چلائے تو پھر دور لازم آئے گا۔

فائدہ:۔ دور اور تسلسل کی تعریفات اور ان دونوں کے باطل ہونے کی وجہ ہماری کتاب تنویر القطبی اردو شرح قطبی میں ملاحظہ فرمائیں۔

قولہ:۔ اِذَا رَجَعْنَا اِلٰی وِجْدَانِنَا وَجَدْنَا ۔

سوال:۔ اس عبارت میں شارح نے کس غرض کے پیش نظر جمع کے صیغے ذکر کئے ہیں؟

جواب:۔ مذکورہ عبارت میں شارح نے جمع کے صیغے ذکر فرما کر ایک سوال کا جواب دیا ہے۔

سوال:۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ کسی ایک کا وجدان اس کے غیر پر حجت و دلیل نہیں ہوتا مثلاً زید کا وجدان خالد پر حجت نہیں ہے پس جب کسی کا وجدان دوسرے پر حجت نہیں ہوتا تو مذکورہ تقسیم یعنی تصور اور تصدیق کی تقسیم جو ضروری اور کسبی کی طرف ہے پر وجدان کو دلیل میں پیش کرنا درست نہ ہوگا پس جب مذکورہ تقسیم پر وجدان کو دلیل میں پیش کرنا درست نہیں ہے تو اے شارح آپ نے وجدان کو دلیل میں کیوں پیش کیا ہے؟

جواب:۔ اس سوال کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ وجدان کی دو قسمیں ہیں ایک وجدان خاص اور دوئم وجدان عام اور وجدان خاص اگر چہ دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لیکن وجدان عام دلیل بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے کہ مثلاً زید کا وجدان خود زید کے حق میں دلیل ہے اگر چہ اسکا وجدان کسی دوسرے پر دلیل نہیں ہے اسی طرح خالد کا وجدان اور فاروق کا وجدان ہے کہ یہ ان کے حق میں دلیل ہے اگر چہ انکا وجدان دوسروں کے حق میں دلیل نہیں ہے اور یہاں وجدان سے وجدان خاص مراد نہیں ہے جو کہ غیر پر دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ یہاں وجدان سے وجدان عام مراد ہے جیسا کی جمع کے صیغے رجعنا، وجداننا اور وجدنا بتا رہے ہیں اور

وجدان عام دلیل بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

قولہ: كتصور الحرارة والبرودة جاننا چاہئے کہ یہاں حرارت اور برودت کے تصور سے مراد انکے مفہوم کلی کا ادراک ہے جو کہ قوت لامسہ کے واسطے سے عقل کو حاصل ہوتا ہے احساسات جزئیہ مراد نہیں ہیں اس لئے کہ حرات اور برودت اپنی ذات کے لحاظ سے اس عضو میں حاصل ہوتے ہیں جس میں قوت لامسہ موجود ہو اور ظاہر ہے کہ یہ حصول علم نہیں ہے کیونکہ علم تو کسی شیء کی صورت کے عقل میں حاصل ہونے کو کہتے ہیں پس ثابت ہوا کہ حرارت اور برودت کے تصور سے انکے مفہوم کلی کا ادراک مراد ہے جو کہ علم ہے اور عقل میں حاصل ہوتا ہے

خیال رہے......! کہ حرارت کا تصور بدیہی اس لئے ہے کہ اگر کوئی شخص دھوپ مہں بیٹھے تو اسکو گرمی معلوم ہو جاتی ہے اور اس گرمی کو معلوم کرنے کے لئے اسے غور وفکر کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی اور نہ ہی اسے گرمی کی تعریف بتانے کی ضرورت پڑتی ہے اور برودت کا تصور بدیہی اس لئے ہے کہ اگر کوئی شخص ہاتھ میں برف پکڑے تو اسے ٹھنڈک معلوم ہو جاتی ہے اور اس ٹھنڈک کو معلوم کرنے کے لئے اسے نظر وفکر کی ضرورت نہیں پڑتی اور نہ ہی اس شخص کو ٹھنک کی تعریف بتانی پڑتی ہے بلکہ ٹھنڈک کی تعریف بتائے بغیر ہی اس کو ٹھنڈک معلوم ہو جاتی ہے۔

قولہ:۔ كتصور حقيقة الملك والجن ......جاننا چاہیئے کہ فرشتہ کی حقیقت کا تصور اور جن کی حقیقت کا تصور نظری اس لئے ہے کہ ان دونوں کو سمجھانے کے لئے متعدد چیزوں کو ترتیب دینے کی ضرورت پڑتی ہے اور انکی تعریف کرنی پڑتی ہے جن کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ ایک ناری لطیف جسم ہے جو مختلف شکلوں کو اختیار کرسکتا ہے یہاں تک کہ کتے اور خنزیر کی شکل بھی اختیار کرسکتا ہے اور مذکر اور مونث بھی ہوتا ہے اور فرشتے کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ نوری لطیف جسم ہے جو مختلف شکلوں کو اختیار کرسکتا ہے سوائے کتے اور خنزیر کی شکل کے اور وہ مذکر اور مونث بھی نہیں ہوتا الحاصل فرشتے اور جن کا تصور چونکہ انکی تعریف کرنے کے بغیر حاصل نہیں ہوتا اس لئے یہ نظری اور کسبی ہے۔

قولہ:۔ كالتصديق بان الشمس مشرقة......الخ جاننا چاہیئے کہ سورج کے روشن ہونے اور آگ کے گرم ہونے کی تصدیق بدیہی اس لئے ہے کہ یہ بچوں کو بھی معلوم ہے حالانکہ بچے ارباب نظر وفکر میں سے نہیں ہیں اگر مذکورہ دونوں تصدیقیں بدیہی نہ ہوتیں بلکہ نظری ہوتیں تو پھر یہ بچوں کو معلوم نہ ہوتیں حالانکہ بچوں کو ان کا علم ہوتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ یہ بدیہی ہے۔

قولہ:۔ كالتصديق بان العالم حادث......الخ جاننا چاہیئے کہ عالم کی کے حادث ہونے کی تصدیق اور صانع عالم کے موجوم ہونے کی تصدیق نظری اس لئے ہے کہ ان دونوں کو سمجھانے کے لئے متعدد چیزوں کو ترتیب دینے کی ضرورت پڑتی ہے العالم حادث کو اس طرح ثابت کیا جاتا ہے کہ العالم متغير وكل متغير حادث تو نتیجہ آیا العالم حادث یعنی عالم تغیر پذیر ہے اور ہر وہ چیز جو تغیر پذیر ہو وہ حادث ہوتی ہے لہذا عالم بھی حادث ہے۔

خیال رہے......! کہ حادث اسے کہتے ہیں جو معدوم سے موجود ہو اور پھر معدوم ہو جائے الصانع موجود کو اس

طرح ثابت کیا جاتا ہے کہ الصانع مئوثر فی المصنوع الموجود وکل مئوثر فی المصنوع الموجود موجود تو نتیجہ آیا الصانع موجود یعنی دنیا بنانے والا ذات ہوئی موجود دنیا میں اثر کرنے والا ہے اور ہر ذات ہوئی موجود دنیا میں اثر کرنے والا موجود ہے تو نتیجہ آیا دنیا بنانے والا موجود ہے۔

﴿عبارت، متن﴾ وَهُوَ مُلَاحَظَةُ الْمَعْقُوْلِ لِتَحْصِيْلِ الْمَجْهُوْلِ وَقَدْ يَقَعُ فِيْهِ الْخَطَأُ فَاحْتِيْجَ اِلَى قَانُوْنٍ يَعْصِمُ عَنْهُ فِى الْفِكْرِ وَهُوَ الْمَنْطِقُ۔

ترجمہ:۔ اور وہ (نظر وفکر) معلوم چیز کی طرف متوجہ ہوتا ہے مجہول چیز کو حاصل کرنے کے لئے اور کبھی اس نظر میں غلطی واقع ہو جاتی ہے لہذا ایک ایسے قانون کی ضرورت ہے جو اس خطاء سے بچائے اور وہ قانون منطق ہے

تشریح:۔ مذکورہ عبارت میں ماتن نے دو چیزوں کو بیان کیا ہے (۱) نظر وفکر کی تعریف (۲) احتیاج الی المنطق

نظر وفکر کی تعریف:۔ نفس کے امر مجہول کو حاصل کرنے کے لئے امر معلوم کی طرف متوجہ ہونے کو نظر وفکر کہتے ہیں۔

یعنی امور معلومہ کو اس طرح ترتیب دینا کہ اس ترتیب سے کوئی مجہول شیء حاصل ہو جائے نظر وفکر کہلاتا ہے مثلاً ہمیں یہ معلوم ہو کہ حیوان کا معنیٰ جوھر، جسم نامی، حساس اور متحرک بالارادہ ہے اور ہمیں یہ بھی معلوم ہو کہ ناطق کا معنیٰ دریابندہ معقولات یعنی جزئیات اور کلیات کو جاننے والا ہے پھر ہم ان دونوں کو اس طرح ترتیب دیں کے حیوان کو پہلے اور ناطق کو بعد میں رکھیں اور کہیں حیوان ناطق تو اس سے ہمیں انسان کا تصور حاصل ہو جائے گا جو کہ پہلے مجہول تھا ملاحظہ فرمائیں۔

مثال مذکور میں نفس ناطقہ نے ایسے دو امروں یعنی حیوان اور ناطق کی طرف توجہ کی ہے جو کہ اسکو پہلے معلوم تھے تو اس توجہ سے ایک غیر معلوم شیء حاصل ہو گئی اور وہ انسان کا تصور ہے اور اسی طرح مثلاً ہمیں یہ معلوم ہو کہ عالم متغیر ہے اور یہ بھی معلوم ہو کہ ہر متغیر حادث ہوتا ہے پھر انکو ترتیب دیں اور یوں کہیں العالم متغیر وکل متغیر حادث تو اس سے ہمیں عالم کے حادث ہونے کی تصدیق حاصل ہو گئی جو کہ پہلے مجہول تھی۔

احتیاج الی المنطق کا بیان:۔

لوگ منطق کی طرف محتاج ہیں یعنی لوگوں کا منطق کے بغیر گزارہ نہیں ہے یہ ایک دعوی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ہر نظر وفکر درست نہیں ہوتی اور درست نتیجے تک نہیں پہنچاتی اس لئے کہ اگر ہر نظر وفکر درست ہوتی اور درست نتیجے تک پہنچا دیتی تو پھر عقلاء کے درمیان اختلاف واقع نہ ہوتا۔ حالانکہ عقلاء کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے۔

بعض عقلاء نے کہا:۔ کہ عالم حادث ہے اور **بعض عقلاء** کا کہنا ہے کہ عالم قدیم ہے۔ اور ان دونوں حضرات نے اپنے اپنے دعوی کو دلیل کے ساتھ مضبوط کیا ہے جو حضرات عالم کو حادث کہتے ہیں وہ اپنے دعوی پر یہ دلیل دیتے ہیں العالم متغیر وکل متغیر حادث نتیجہ آیا العالم حادث اور جو لوگ عالم کو قدیم کہتے ہیں وہ اپنے دعوی پر یہ دلیل دیتے ہیں العالم مستغن عن المؤثر وکل مستغن عن المؤثر فھو قدیم تو نتیجہ آیا العالم قدیم۔

اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں نظریں یعنی مذکورہ دونوں دلیلیں درست بھی نہیں ہیں اور غلط بھی نہیں ہیں کیونکہ اگر دونوں دلیلیں درست ہوں تو اس سے اجتماع نقیضین لازم آتا ہے یعنی عالم کا حادث ہونا اور اسکا قدیم ہونا لازم آتا ہے جو کہ ضدیں ہیں اور اجتماع نقیضین باطل ہے اور قانون یہ ہے کہ جس سے باطل لازم آئے وہ خود باطل ہوتا ہے اور یہاں باطل لازم آرہا ہے۔ مذکورہ دونوں دلیلوں کو درست ماننے سے لہٰذا مذکورہ دونوں دلیلوں کا درست ہونا باطل ہوا اور اگر مذکورہ دونوں دلیلیں غلط ہوں تو اس سے ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے یعنی اس سے یہ لازم آتا ہے کہ عالم حادث بھی نہ ہو اور قدیم بھی نہ ہو اور ارتفاع نقیضین بھی باطل ہے اور قانون یہ ہے کہ جس سے باطل لازم آئے وہ خود باطل ہوتا ہے اور یہاں باطل لازم آرہا ہے مذکورہ دونوں دلیلوں کے غلط ہونے سے لہٰذا مذکورہ دونوں دلیلوں کا غلط ہونا باطل ہوا۔

پس جب مذکورہ دونوں دلیلوں کا درست ہونا بھی باطل ہوا اور غلط ہونا بھی باطل ہوا تو اس سے ثابت ہوا کہ مذکورہ دونوں دلیلوں میں سے ایک دلیل درست ہے اور ایک غلط ہے اور اس درست اور غلط کے درمیان فرق کرنے کے لئے ایک قانون کی ضرورت ہے اور وہ قانون منطق ہے پس ثابت ہوگیا کہ لوگ منطق کے محتاج ہیں منطق کے بغیر لوگوں کا گزارہ نہیں ہے۔

﴿عبارت،شرح﴾ قَوْلُہٗ وَھُوَ مَلَاحَظَۃُ الْمَعْقُوْلِ ☆ اَیِ النَّظْرُ توجُّہُ النَّفْسِ نَحْوَ الْاَمْرِ الْمَعْلُوْمِ لِتَحْصِیْلِ اَمْرٍ غَیْرِ مَعْلُوْمٍ وَفِی الْعُدُوْلِ عَنْ لَفْظِ الْمَعْلُوْمِ اِلَی الْمَعْقُوْلِ فَوَائِدُ مِنْھَا التَّحَرُّزُ عَنْ اِسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَکِ فِی التَّعْرِفِ وَمِنْھَا التَّنْبِیْہُ عَلٰی اَنَّ الْفِکْرَ اِنَّمَا یَجْرِیْ فِی الْمَعْقُوْلَاتِ اَیِ الْاُمُوْرِ الْکُلِّیَّۃِ الْحَاصِلَۃِ فِی الْعَقْلِ دُوْنَ الْاُمُوْرِ الْجُزْئِیَّۃِ فَاِنَّ الْجُزْئِیَّ لَایَکُوْنُ کَاسِبًا وَلَامُکْتَسَبًا وَمِنْھَا رِعَایَۃُ السَّجْعِ

ترجمہ:۔ یعنی نظر و فکر نفس کا متوجہ ہونا ہے امر معلوم کی طرف امر غیر معلوم کو حاصل کرنے کے لئے اور لفظ معلوم سے لفظ معقول کی طرف عدول کرنے میں کئی فوائد ہیں ان فوائد میں سے ایک فائدہ بچنا ہے تعریف میں مشترک لفظ کو استعمال کرنے سے اور ان فوائد میں سے دوسرا فائدہ اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ نظر و فکر صرف جاری ہوتی ہی معقولات یعنی عقل میں حاصل ہونے والے امور کلیہ میں نہ کہ امور جزئیہ میں اس لئے کہ جزئی نہ کاسب ہوتی ہے اور نہ مکتسب ہوتی ہے۔ اور ان فوائد میں سے تیسرا فائدہ سجع کی رعایت کرنا ہے۔

تشریح:۔ قولہ ای النظر اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والی ھو ضمیر کا مرجع بیان کرنا ہے کہ اس کا مرجع نظر و فکر ہے۔

قولہ:۔ توجہ النفس اس عبارت سے شارح کی ایک غرض تو یہ بتانا ہے کہ متن میں جو ملاحظہ کا لفظ ہے اس کا معنیٰ توجہ ہے اور دوسری غرض یہ بتانا ہے کہ ملاحظہ مصدر ہے اور اس کا فاعل مقدر ہے اور وہ نفس ہے اور یہاں نفس سے نفس ناطقہ مراد ہے۔

قوله: نحو الامر المعلوم اس عبارت سے شارح کی ایک غرض تو یہ بتانا ہے کہ متن میں جو المعقول کا لفظ ہے یہ المعلوم کے معنیٰ میں ہے اور دوسری غرض یہ بتانا ہے کہ المعقول صفت ہے اور اسکا موصوف الامر مقدر ہے۔

قوله: امر غیر معلوم......الخ اس عبارت سے شارح کی ایک غرض تو یہ بتانا ہے کہ متن میں جو مجھول کا لفظ ہے اس کا معنیٰ غیر معلوم ہے اور دوسری غرض یہ بتانا ہے کہ مجھول صفت ہے موصوف مقدر امر کی۔

قوله: وفی العدول ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: جمہور مناطقہ نے نظر کی تعریف میں معلوم کا لفظ ذکر کیا ہے تو ماتن نے معلوم کے لفظ سے عدول کر کے معقول کا لفظ کیوں ذکر کیا ہے؟

جواب: معلوم سے معقول کی طرف عدول چند فائدوں کی وجہ سے کیا گیا۔

پہلا فائدہ: لفظ معلوم علم سے مشتق ہے اور علم مشترک ہے کئی معنی کے درمیان اور ان کئی معنی میں سے پانچ معنی صاحب مرقاۃ نے ذکر کیے ہیں۔اور ان معنیٰ کو ہم بھی سابق میں ذکر کر آئے ہیں۔اور لفظ مشترک کا استعمال چونکہ تعریف میں صحیح نہیں ہوتا اس لئے ماتن نے لفظ معلوم سے لفظ معقول کی طرف عدول کیا۔

دوسرا فائدہ: اس سے پہلے بطور تمہید دو مقدمے سمجھیں۔

مقدمہ اولیٰ: معقول اس امر کلی کو کہتے ہیں جو عقل میں حاصل ہوا اور معلوم اس امر کو کہتے ہیں جو عقل میں حاصل ہو خواہ وہ امر کلی ہو یا جزئی۔

مقدمہ ثانیہ: نظر وفکر امور کلیہ میں جاری ہوتی ہے نہ کہ امور جزئیہ میں اس کی وجہ یہ ہے کہ نظر وفکر اس لئے کی جاتی ہے تا کہ اس کے ذریعے امور معلومہ سے امر مجھول کو حاصل کیا جائے اور حاصل ہونے والی چیز کلی ہوتی ہے جزئی نہیں ہوتی کیونکہ جزئی نہ کاسب بنتی ہے یعنی یہ دوسرے کو حاصل کرنے کا ذریعہ نہیں بنتی مثلاً زید اور خالد کا علم آنے سے فاروق کا علم نہیں آتا اور جزئی نا مکتسب بنتی ہے یعنی یہ کسی دوسری شیء کے ذریعے حاصل نہیں ہوتی اس لئے کہ اگر یہ کسی دوسری شیء کے ذریعے حاصل ہو تو وہ دوسری شیء دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ جزئی ہوگی یا کلی اور یہ دونوں احتمال باطل ہیں شیء ثانی کا جزئی ہونا تو اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں جزئی کا کاسب ہونا لازم آئے گا حالانکہ پہلے گزر چکا کہ جزئی کاسب نہیں ہوتی۔

اور شیء ثانی کا کلی ہونا اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں ایک کلی کو دوسری کلی کے ساتھ ملانے سے جزئی حاصل ہونے کا فائدہ ہوگا حالانکہ ایک کلی کو دوسری کلی کے ساتھ ملانے سے جزئی حاصل نہیں ہوا کرتی بلکہ کلی حاصل ہوا کرتی ہے پس ثابت ہوا کہ جزئی نہ کاسب ہوتی ہے نہ ہی مکتسب۔

اس تمہید کے بعد...... دوسرے فائدے کا حاصل یہ ہے کہ ماتن نے معلوم کے لفظ سے معقول کے لفظ کی طرف عدول فرما کر اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ نظر وفکر امور کلیہ میں جاری ہوتی ہے نہ کہ امور جزئیہ میں اگر ماتن معقول کہ بجائے معلوم کا لفظ ذکر کرتے تو اس سے یہ وہم ہوتا تھا کہ نظر وفکر جس طرح امور کلیہ میں جاری ہوتی ہے اسی طرح امور جزئیہ میں بھی جاری ہوتی ہے

حالانکہ نظر وفکر امور کلیہ میں جاری ہوتی ہے امور جزئیہ میں جاری نہیں ہوتی۔اور معلوم کا لفظ ذکر کرنے سے مذکورہ وہم اس لئے ہونا تھا کہ معلوم کا لفظ امور کلیہ اور امور جزئیہ دونوں کو شامل ہے۔

تیسرا فائدہ:۔اس سے پہلے ایک تمہید سمجھیں وہ یہ ہے کہ اگر فقرہ ثانیہ فقرہ اولی کے آخری حرف میں موافق ہو تو اس کو سجع کہتے ہیں۔اور یہ سجع کلام کی خوبیوں میں سے ایک خوبی ہے۔

اس تمہید کے بعد...... تیسرے فائدے کا حاصل یہ ہے کہ ماتن نے لفظ معلوم سے معقول کی طرف عدول فرما کر سجع کی رعایت کی ہے وہ اس طرح کہ فقرہ ثانیہ میں مجہول کا لفظ مذکور ہے اور اس لفظ کا آخری حرف لام ہے پس مصنف نے فقرہ اولی میں بھی معقول کا لفظ ذکر کیا ہے جس کا آخری حرف لام ہے نہ کہ معلوم کا لفظ کیونکہ اس کا آخری حرف لام نہیں ہے بلکہ م ہے۔

﴿عبارت شرح﴾قَوْلُه' فِيْهِ الْخَطَأُ☆ بِدَلِيْلِ اَنَّ الْفِكْرَ قَدْ يَنْتَهِى اِلٰى نَتِيْجَةٍ كَحُدُوْثِ الْعَالَمِ وَقَدْ يَنْتَهِى اِلٰى نَقِيْضِهَا كَقِدَمِ الْعَالَمِ فَاَحَدُ الْفِكْرَيْنِ خَطَأٌ حِيْنَئِذٍ لَا مُحَالَةَ وَاِلَّا لَزِمَ اِجْتِمَاعُ النَّقِيْضَيْنِ فَلَابُدَّ مِنْ قَاعِدَةٍ كُلِّيَّةٍ لَوْ رُوْعِيَتْ لَمْ يَقَعِ الْخَطَأُ فِى الْفِكْرِ وَهِىَ الْمَنْطِقُ فَقَدْ ثَبَتَ اِحْتِيَاجُ النَّاسِ اِلَى الْمَنْطِقِ فِى الْعِصْمَةِ عَنِ الْخَطَأِ فِى الْفِكْرِ بِثَلٰثِ مُقَدَّمَاتٍ الْاُولٰى اَنَّ الْعِلْمَ اِمَّا تَصَوُّرٌ اَوْ تَصْدِيْقٌ وَالثَّانِيَةُ اَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا اِمَّا يَحْصُلُ بِلَا نَظَرٍ اَوْ يَحْصُلُ بِالنَّظَرِ وَالثَّالِثَةُ اَنَّ النَّظَرَ قَدْ يَقَعُ فِيْهَا الْخَطَا

فَهٰذِهِ الْمُقَدَّمَاتُ الثَّلٰثُ تُفِيْدُ اِحْتِيَاجَ النَّاسِ فِى التَّحَرُّزِ عَنِ الْخَطَأِ فِى الْفِكْرِ اِلٰى قَانُوْنٍ وَذٰلِكَ هُوَ الْمَنْطِقُ وَعُلِمَ مِنْ هٰذَا تَعْرِيْفُ الْمَنْطِقِ اَيْضًا بِاَنَّه' قَانُوْنٌ يَعْصِمُ مُرَاعَاتُهَا الذِّهْنَ عَنِ الْخَطَأِ فِى الْفِكْرِ فَهٰهُنَا عُلِمَ اَمْرَانِ مِنَ الْاُمُوْرِ الثَّلٰثَةِ الَّتِىْ وُضِعَتِ الْمُقَدَّمَةُ لِبَيَانِهَا بَقِىَ الْكَلَامُ فِى الْاَمْرِ الثَّالِثِ وَهُوَ تَحْقِيْقُ اَنَّ مَوْضُوْعَ عِلْمِ الْمَنْطِقِ مَا ذَا ؟ فَاَشَارَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ وَمَوْضُوْعُه' آه۔

ترجمہ:۔ اس دلیل کے ساتھ کہ بیشک فکر کبھی ایک نتیجہ کی طرف پہنچتی ہے جیسے عالم کا حادث ہونا اور کبھی اس نتیجہ کی نقیض کی طرف پہنچتی ہے جیسے عالم کا قدیم ہونا پس دو فکروں میں سے ایک فکر اس وقت یقیناً غلط ہے ورنہ لازم آئے گا اجتماع نقیضین پس ایک قاعدہ کلیہ کا ہونا ضروری ہے کہ اگر اس کی رعایت کی جائے تو فکر میں خطاءٍ واقع نہ ہو اور وہ قاعدہ کلیہ منطق ہے پس خطاء فی الفکر سے بچنے کے لئے لوگوں کا منطق کی طرف محتاج ہونا تین مقدمات سے ثابت ہو گیا۔پہلا مقدمہ یہ ہے کہ بیشک علم یا تصور ہے یا تصدیق ہے اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ بیشک تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک یا تو حاصل ہوتا ہے بغیر نظر وفکر کے یا حاصل ہوتا ہے نظر وفکر کے ساتھ اور تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ بیشک نظر ۔ رمیں کبھی خطاء واقع ہو جاتی ہے پس یہ تین مقدمات فائدہ دیتے ہیں لوگوں کے محتاج ہونے کا خطاء فی الفکر سے بچنے کے لئے ایک قانون کی طرف اور وہ قانون منطق ہے اور اس بیان سے علم منطق کی تعریف بھی معلوم ہوگئی کہ

بیشک وہ منطق ایسا قانون ہے جس کی رعایت کرنا ذہن کو بچاتا ہے خطاء فی الفکر سے پس یہاں تک دو امر معلوم ہو گئے ان تین امور میں سے جن کے بیان کے لئے مقدمے کو وضع کیا گیا تھا تیسرے امر میں کلام کرنا باقی رہ گیا اور وہ اس امر کی تحقیق کرنا ہے کہ منطق کا موضوع کیا ہے پس اشارہ فرمایا ہے ماتن نے اس تیسرے امر کی طرف اپنے قول و موضوعه المعلوم ......الخ سے۔

تحریح:۔ قوله بدليل ان الفكر ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن کے اس دعویٰ پر کے کبھی نظر وفکر میں خطاً واقع ہوتی ہے دلیل پیش کرنا ہے

دلیل کا حاصل یہ ہے...... کہ نظر وفکر کبھی ایک نتیجہ تک پہنچتی ہے جیسے عالم کا حادث ہونا اور دوسری نظر وفکر کبھی اس نتیجہ کی نقیض تک پہنچتی ہے جیسے عالم کا قدیم ہونا اور یہ دونوں نظریں نہ صحیح ہو سکتی ہیں اور نہ غلط و فاسد اس لئے کہ اگر مذکورہ دونوں نظریں صحیح ہو جائیں تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال و باطل ہے اور اگر دونوں نظریں غلط و فاسد ہو جائے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اور یہ بھی باطل ہے پس ثابت ہوا کہ دونوں نظروں میں سے ایک صحیح اور ایک غلط ہے اور صحیح و غلط میں امتیاز کرنے کے لئے ایک قانون کی ضرورت ہے اور وہ **قانون منطق** ہے۔

اعتراض:۔ ہم یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ کبھی نظر وفکر میں خطاء واقع ہو جاتی ہے لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس خطاء سے بچنے کے لئے منطق کی ضرورت ہے اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ انسان فکر میں خطاء واقع ہونے سے فطرت انسانیہ کے ذریعے بچ جائے پس جب فطرت انسانیہ کے ذریعے فکر میں واقع ہونے والی خطاء سے بچنا ممکن ہے تو منطق کی ضرورت نہ ہو گی۔

جواب:۔ فطرت انسانیہ کے ذریعے فکر میں واقع ہونے والی خطا سے بچنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اگر فطرت انسانیہ کے ذریعے خطا فی الفکر سے بچنا ممکن ہوتا تو عقلاء کے درمیان عالم کے حادث اور قدیم ہونے کا اختلاف واقع نہ ہوتا حالانکہ ان کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے پس جب انکے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ انسانی فطرت خطا فی الفکر سے بچانے کے لئے کافی نہیں ہے پس جب نظر وفکر میں خطا واقع ہوتی ہے اور اس خطا سے بچنے کے لئے انسانی فطرت کافی نہیں ہے تو پھر اس خطا سے بچنے کے لئے ایک قانون کی ضرورت ہے کہ انسان جب اس قانون کی رعایت کرے تو وہ خطاء فی الفکر سے بچ جائے اور وہ قانون منطق ہے۔

قولہ:۔ فقد ثبت......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن پر وارد ہونے والے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ ماقبل میں یہ بتایا گیا تھا کہ مقدمہ میں تین امور بیان کئے جائیں گے ایک رسم منطق دوسرا غرض منطق اور تیسرا موضوع منطق لہذا ماتن کو مقدمہ میں انہی تین چیزوں کو بیان کرنا چاہیئے تھا علم کی تقسیم تصور اور تصدیق کی طرف کرنا پھر ہر ایک کی تقسیم بدیھی اور کسبی کی طرف کرنا اور یہ کہنا کہ کبھی نظر وفکر میں خطاء واقع ہوتی ہے یہ تینوں ایسے امور ہیں جو مقصود سے خارج ہیں لہذا انہیں مقدمہ میں بیان نہیں کرنا چاہیئے تھا۔

جواب:۔ شارح نے جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ تین چیزیں اگر چہ مقصود تو نہیں ہیں لیکن یہ مقصود کے لئے موقوف

علیہ ہیں اس لئے ان تین چیزوں کو ذکر کرنا مقصود سے خارج ہونا شمار نہ ہوگا۔ اس لئے کے جو چیز مقصود کے لئے موقوف علیہ ہو وہ اگر چہ مقصود بالذات تو نہیں ہوتی مگر مقصود بالتبع ضرور ہوتی ہے۔ پس جب یہ چیزیں مقصود کے لئے موقوف علیہ ہوئیں۔ تو انکا ذکر کرنا مقصود سے خارج ہونا شمار نہ ہوگا۔

باقی رہا یہ سوال...... کے مذکورہ تینوں چیزیں مقصود کے لئے موقوف علیہ کس طرح ہیں؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب یہ کہا گیا کے علم کی دو قسمیں ہیں ایک تصور دوسری تصدیق اور ان میں سے ہر ایک کبھی ضروری ہوتا ہے اور کبھی نظری و کسبی اور نظری کا حصول نظر سے ہوتا ہے۔ اور نظر میں کبھی خطاء واقع ہوتی ہے۔ لہذا خطاء سے بچنے کے لئے ایک قانون کی ضرورت ہے۔ اور وہ قانون منطق ہے تو اس سے منطق کی تعریف اور غرض دونوں معلوم ہوگئیں کہ ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچانا منطق کی غرض ہے اور منطق کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایسے قوانین کا علم ہے کے جن کی رائت ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچاتی ہے۔

قولہ: والثانیه......الخ یہ مقدمہ اگر چہ ظاہر کے لحاظ سے ایک معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت میں یہ ایک مقدمہ نہیں ہے بلکہ دو مقدمیں ہیں۔ **ایک مقدمہ** تو یہ ہے کہ تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) بدیھی (۲) نظری اور **دوسرا مقدمہ** یہ ہے کہ نظری کو بدیھی سے حاصل کیا جاتا ہے۔

قولہ: وعلم من هذا ......الخ اس عبارت میں ھذا اسم اشارہ کا مشار الیہ بیان مذکور یعنی احتیاج المنطق کا بیان ہے اور اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: مقدمہ میں تین امور بیان کئے جانے تھے تو یہاں تک ماتن نے صرف منطق کی حاجت کو بیان کیا اور اس کے بعد اپنے قول موضوعه......الخ سے منطق کا موضوع بیان کیا ہے تو تعریف کہاں گئی یعنی ماتن نے تعریف کو بیان کیوں نہیں کیا؟

جواب: مذکورہ عبارت سے شارح نے سوال مذکور کا جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ماتن نے منطق کی تعریف نہیں کی ہے۔ بلکہ اس نے منطق کی تعریف کی ہے وہ اس طرح کہ ماتن نے حاجت منطق کو بیان کیا ہے اور اس حاجت منطق کے ضمن میں منطق کی تعریف بھی معلوم ہوگئی اور حاجت منطق کے ضمن میں منطق کی تعریف اس طرح معلوم ہوگئی کہ جب ماتن نے کہا کہ نظر و فکر میں غلطی بھی واقع ہو جاتی ہے لہذا نظر و فکر میں خطاء سے بچنے کے لیے کسی قانون کی ضرورت ہوئی اور وہ قانون منطق ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ منطق وہ قانون ہے جس کی رعایت کرنا ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچاتا ہے۔

قولہ: فهہنا علم......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض پچھلی عبارت اور بعد میں آنے والی عبارت موضوعه الــــخ کے درمیان ربط بیان کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ماسبق میں یہ بتایا گیا تھا کہ مقدمے میں تین چیزیں (رسم منطق، غرض منطق اور موضوع منطق) بیان کی جائیں گی اور پچھلی عبارت تک دو چیزیں (حاجت منطق اور رسم منطق) بیان ہو چکی ہیں اور اب آئندہ آنے والی عبارت میں تیسری چیز موضوع منطق کا بیان ہوگا۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهُ قَانُوْنٌ ☆ اَلْقَانُوْنُ لَفْظٌ يُوْنَانِيٌّ اَوْسُرْيَانِيٌّ مَوْضُوْعٌ فِي الْاَصْلِ لِمِسْطَرِ الْكِتَابِ وَفِي الْاِصْطِلَاحِ قَضِيَّةٌ كُلِّيَّةٌ يُتَعَرَّفُ مِنْهَا اَحْكَامُ جُزْئِيَّاتِ مَوْضُوْعِهَا كَقَوْلِ النُّحَاةِ كُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوْعٌ فَاِنَّهُ حُكْمٌ كُلِّيٌّ يُعْلَمُ مِنْهُ اَحْوَالُ جُزْئِيَّاتِ الْفَاعِلِ

ترجمہ:۔ قانون یونانی یا سریانی لفظ ہے جو موضوع ہے لغت میں مسطر کتاب (منشیوں کے پیانہ) کے لئے اور اصطلاح میں (قانون) ایسا قضیہ کلیہ ہے جس کے ذریعے اس کے موضوع کی جزئیات کے احکام پہچانے جاتے ہیں جیسے نحویوں کا قول کــل فــاعــل مرفوعٌ ہے پس بیشک یہ ایک حکم کلی ہے اس سے فاعل کی جزئیات کے احوال پہچانے جاتے ہیں۔

تشریح:۔ قوله القانون لفظ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے لفظ قانون کی وضاحت کرنا ہے۔

چنانچہ فرمایا لفظ قانون یونانی یا سریانی زبان کا لفظ ہے اس کا لغوی معنی مسطر کتاب ہے یعنی منشیوں کا وہ پیانہ جس کے ساتھ وہ لکیریں لگاتے تھے۔ اور اصطلاح میں قانون اس قضیہ کلیہ کو کہتے ہیں جس کے ذریعے اس قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئیات کے احکام پہچانے جاتے ہیں جیسے نحویوں کا قول کل فاعل مرفوع حکم کلی ہے جس سے فاعل کی جزئیات کے احکام جانے جاتے ہیں۔ جزئیات کے احکام معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس مقصوص جزئی کا حکم معلوم کرنا ہے اسے ایک قضیہ کا موضوع بنایا جائے اور قضیہ کلیہ کے موضوع کو اس قضیہ کا محمول بنایا جائے تو اس سے جو قضیہ تیار ہوگا اسے صغریٰ بنایا جائے۔ اور قضیہ کلیہ کو کبریٰ بنایا جائے تو اس سے جو نتیجہ نکلے گا وہی مقصوص جزی کا حکم ہوگا مثلاً ضـرب زيـد میں زید فاعل کی ایک جزئی ہے اب ہم اس کا حکم معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ یہ مرفوع ہے یا منصوب ہے یا مجرور

تو ہم اسے قضیے کا موضوع بنا کر اور قضیہ کلیہ کے موضوع کو محمول بنا کر یوں کہیں گے زیـدٌ فــاعــلٌ یہ صغریٰ بن گیا اور قضیہ کلیہ کو کبریٰ بنائیں گے اب شکل اول اس طرح تیار ہوگی زیـد فـاعـل وکل فـاعـل مـرفـوع تو نتیجہ نکلے گا زید مـرفـوع یہ اس جزئی کا حکم نکل آیا کہ زید مرفوع ہے۔

فائدہ:۔ شرح کی عبارت میں جو کتاب کا لفظ ہے یہ کاتب کی جمع ہے بمعنی لکھنے والے۔

﴿عبارت متن﴾ وَمَوْضُوْعُهُ الْمَعْلُوْمُ التَّصَوُّرِيُّ وَالتَّصْدِيْقِيُّ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ يُوْصِلُ اِلٰى مَطْلُوْبٍ تَصَوُّرِيٍّ فَيُسَمّٰى مُعَرِّفًا اَوْتَصْدِيْقِيٍّ فَيُسَمّٰى حُجَّةً

ترجمہ:۔ اور منطق کا موضوع معلوم تصوری اور معلوم تصدیقی ہے اس حیثیت سے کہ وہ مطلوب تصوری تک پہنچاتا ہے تو اسکا نام معرف رکھا جاتا ہے یا وہ مطلوب تصدیقی تک پہنچاتا ہے تو اسکا نام حجت رکھا جاتا ہے۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهُ وَمَوْضُوْعُهُ ☆ مَوْضُوْعُ الْعِلْمِ مَا يُبْحَثُ فِيْهِ عَنْ عَوَارِضِهِ الذَّاتِيَّةِ وَالْعَرْضُ

الذَّاتِیُّ مَا یَعْرِضُ لِلشَّیْءِ اِمَّا اَوَّلًا وَبِالذَّاتِ کَالتَّعَجُّبِ الْاَحِقِ لِلْاِنْسَانِ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ اِنْسَانٌ وَاِمَّا بِوَسِطَةِ اَمْرٍ مُسَاوٍ لِذَالِکَ الشَّیْءِ کَالضَّحْکِ الَّذِیْ یَعْرِضُ حَقِیْقَةً لِلْمُتَعَجِّبِ ثُمَّ یُنْسَبُ عُرُوْضُهٗ اِلَی الْاِنْسَانِ بِالْعَرَضِ وَالْمَجَازِ فَافْهَمْ۔

ترجمہ:۔ علم کا موضوع وہ شیء ہوتی ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جاتی ہے۔اور ذاتی وہ عرض ہے جو شیء کو عارض ہوتا ہے یا تو بلاواسطہ اور بالذات جیسے تعجب جو لاحق ہونے والا ہے انسان کو اس حیثیت سے کہ وہ انسان ہے اور یا ایسے امر کے واسطہ سے جو اس شیء کے مساوی ہے جیسے ضحک جو حقیقۃً عارض ہوتا ہے متعجب کو پھر اسکا عارض ہونا منسوب کیا جاتا ہے انسان کی طرف بالعرض اور مجاز اًپس تو خوب سمجھ لے۔

تحریح:۔ قوله موضوع العلم ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض مطلق موضوع کی تعریف کرنا ہے۔چنانچہ فرمایا کسی بھی علم کا موضوع وہ شیء ہوتی ہے

جس شیء کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جاتی ہے جیسے بدن انسانی علم طب کا موضوع ہے اس لئے کہ علم طب میں بدن انسانی کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے یعنی علم طب میں اس چیز سے بحث ہوتی ہے کہ بدن انسانی کیسے بیمار ہوتا ہے اور کیسے تندرست ہوتا ہے اور جیسے کلمہ اور کلام علم نحو کا موضوع ہے اس لئے کہ علم نحو میں کلمہ اور کلام کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے یعنی علم نحو میں اس چیز سے بحث ہوتی ہے کہ کلمہ معرب ہے یا مبنی، مرفوع ہے یا منصوب ہے یا مجرور وغیرہ وغیرہ اور یہ سب کلمہ کے عوارض ہیں۔

قوله:۔ والعرض الذاتی......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض عوارض ذاتیہ کی تفصیل بیان کرنا ہے۔

جاننا چاہیئے کہ جب ایک شیء دوسری شیء کو چمٹی ہوئی ہوتی ہے تو جو شیء چمٹنے والی ہوتی ہے اس کو عارض کہتے ہیں جس کی جمع عوارض ہے اور جس شیء کو وہ چمٹی ہوئی ہے اسے معروض کہتے ہیں پھر عوارض کی دو قسمیں ہیں۔(۱) عوارض ذاتیہ (۲) عوارض غریبہ

پھر چونکہ عوارض ذاتیہ بھی تین ہیں اور عوارض غریبہ بھی تین ہیں اس لئے عوارض کی کل چھ قسمیں ہوئی۔

عوارض ذاتیہ:۔ جو عارض معروض کو بلاواسطہ لاحق ہو یعنی اس کے حمل کرنے میں دوسری چیز کا واسطہ نہ ہو یا عارض معروض کو ایسے واسطہ سے لاحق ہو جو واسطہ معروض کے مساوی ہو اور اس کا جز ہو یا جو عارض معروض کو ایسے واسطہ سے لاحق ہو جو واسطہ معروض کے مساوی ہو اور اس سے خارج ہو تو یہ تینوں عوارض ذاتیہ ہیں۔

اول کی مثال:۔ یعنی جو عارض معروض کو بلاواسطہ لاحق ہو اس کی مثال جیسے الانسان متعجبٌ مثال مذکور میں تعجب بمعنی امور غریبہ کا ادراک کرنا انسان کو بلاواسطہ لاحق ہوا ہے۔

ثانی کی مثال:۔ یعنی اس عارض کی مثال جو معروض کو ایسے واسطہ سے لاحق ہو جو واسطہ معروض کے مساوی ہو اور اسکا جز ہو جیسے الانسان مدرکٌ مثال مذکور میں ادراک انسان کو ناطق کے واسطہ سے لاحق ہوا ہے اور یہ واسطہ یعنی ناطق انسان کے مساوی

ہے۔اور اسکی جز ہے۔

ثالث کی مثال:۔ یعنی اس عارض کی مثال جو معروض کو ایسے واسطہ سے لاحق ہو جو واسطہ معروض کے مساوی ہو اور اس سے خارج ہو جیسے الانسان ضاحکٌ مثال مذکور میں ضحک انسان کو متعجب کے واسطہ سے لاحق ہوا ہے اور یہ واسطہ یعنی متعجب انسان کی حقیقت حیوان ناطق سے خارج ہے اور انسان کے مساوی ہے کیونکہ متعجب صرف انسان ہوتا ہے کوئی اور چیز متعجب نہیں ہوتی۔

عوارض غریبیہ:۔ جو عارض معروض کو ایسے واسطہ سے لاحق ہو جو واسطہ معروض سے عام ہو یا خاص ہو یا معروض کے مبائن ہو تو یہ تینوں عوارض غریبیہ ہیں اول کی مثال جیسے اَلْاَبْیَضُ مُتَحَرِّكٌ مثال مذکور میں حرکت ابیض کو لاحق ہے جسم کے واسطہ سے اور یہ واسطہ یعنی جسم ابیض سے عام ہے کیونکہ جسم ابیض بھی ہوتا ہے اور غیر ابیض بھی ہوتا ہے ثانی کی مثال الحیوان ضاحکٌ مثال مذکور میں ضحک حیوان کو لاحق ہوا ہے انسان کے واسطہ سے اور یہ واسطہ یعنی انسان حیوان سے خاص ہے۔ ثالث کی مثال جیسے اَلْمَاءُ حَارٌّ مثال مذکور میں حرارت پانی کو آگ کے واسطہ سے لاحق ہوئی ہے اور یہ واسطہ یعنی آگ پانی کے مبائن ہے۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ اَلْمَعْلُوْمُ التَّصَوُّرِیُّ☆اِعْلَمْ اَنَّ مَوْضُوْعَ الْمَنْطِقِ الْمُعَرِّفُ وَالْحُجَّةُ اَمَّا الْمُعَرِّفُ فَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْمَعْلُوْمِ التَّصَوُّرِیِّ لٰكِنْ لَا مُطْلَقًا بَلْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ يُوْصِلُ اِلٰى مَجْهُوْلٍ تَصَوُّرِیٍّ كَالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ الْمُوْصِلِ اِلٰى تَصَوُّرِ الْاِنْسَانِ وَاَمَّا الْمَعْلُوْمُ التَّصَوُّرِیُّ الَّذِیْ لَا يُوْصِلُ اِلٰى مَجْهُوْلٍ تَصَوُّرِیٍّ فَلَا يُسَمّٰى مُعَرِّفًا وَالْمَنْطِقِیُّ لَا يَبْحَثُ عَنْهُ كَالْاُمُوْرِ الْجُزْئِيَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ مِنْ زَيْدٍ وَ عَمْرٍو اَمَّا الْحُجَّةُ فَهِیَ عِبَارَةٌ عَنِ الْمَعْلُوْمِ التَّصْدِيْقِیِّ لٰكِنْ لَا مُطْلَقًا اَيْضًا بَلْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ يُوْصِلُ اِلٰى مَطْلُوْبٍ تَصْدِيْقِیٍّ كَقَوْلِنَا اَلْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ الْمُوْصِلُ اِلَى التَّصْدِيْقِ كَقَوْلِنَا اَلْعَالَمُ حَادِثٌ وَاَمَّا مَا لَا يُوْصِلُ كَقَوْلِنَا النَّارُ حَارَّةٌ مَثَلًا فَلَيْسَ بِحُجَّةٍ وَالْمَنْطِقِیُّ لَا يَنْظُرُ فِيْهِ بَلْ يَبْحَثُ عَنِ الْمُعَرِّفِ وَالْحُجَّةِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُمَا كَيْفَ يَنْبَغِیْ اَنْ يُتَرَتَّبَا حَتّٰى يُوْصِلَا اِلَى الْمَجْهُوْلِ۔

ترجمہ:۔ جان تو کہ بیشک منطق کا موضوع وہ معرف اور حجت ہے بہر حال معرف پس وہ نام ہے معلوم تصوری کا لیکن مطلقاً نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ مجہول تصوری تک پہنچائے جیسے حیوان ناطق جو پہنچانے والا ہے انسان کے تصور کی طرف اور رہا وہ معلوم تصوری جو مجہول تصوری تک نہیں پہنچاتا تو اس کا نام معرف نہیں رکھا جاتا اور منطقی اس سے بحث نہیں کرتا جیسے امور جزئیہ معلومہ یعنی زید اور عمر اور رہی حجت پس وہ نام ہے معلوم تصدیقی کا لیکن وہ بھی مطلقاً نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ پہنچائے معلوم تصدیقی کی طرف جیسے ہمارا قول العالم متغیر وکل متغیر حادث جو پہنچانے والا ہے ہمارے قول العالم حادث کی تصدیق تک اور رہا وہ معلوم تصدیقی جو نہیں پہنچاتا مجہول تصدیقی کی طرف جیسے النار حارۃ مثال کے طور پر تو وہ حجت نہیں ہے اور منطقی اس میں نظر نہیں کرتا بلکہ وہ منطقی معرف اور حجت سے بحث کرتا ہے اس حیثیت سے کہ بیشک ان دونوں کو کیسے ترتیب دیا جانا مناسب ہے تا کہ

وہ مجہول تک پہنچائیں۔

تشریح:۔ قولہ':۔اعلم ان موضوع المنطق ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض علم منطق کے موضوع کی تفصیل بیان کرنا ہے۔

چنانچہ فرمایا علم منطق کا موضوع معرف اور حجت ہے معرف معلومات تصوریہ کو کہتے ہیں لیکن مطلقاً نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ معلومات تصوریہ مجہول تصور تک پہنچائیں جیسے الحیوان الناطق یہ معلومات تصوریہ ہیں جو مجہول تصور الانسان تک پہنچاتے ہیں۔

اور باقی رہے وہ معلومات تصوریہ جو مجہول تصور تک نہیں پہنچاتے جیسے امور جزئیہ معلومہ مثلاً زید اور عمر کے یہ معلومات تصوریہ تو ہیں لیکن یہ مجہول تصور تک پہنچانے والے نہیں ہیں کیونکہ یہ جزئی ہیں اور جزئی کسی دوسرے کو حاصل کرنے کا ذریعہ نہیں بنتی تو ایسے معلومات تصوریہ کو معرف نہیں کہتے اور نہ یہ علم منطق کا موضوع ہے اور حجت معلومات تصدیقیہ کو کہتے ہیں لیکن مطلقاً نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ معلومات تصدیقیہ مجہول تصدیق تک پہنچاتے ہیں جیسے ہمارا قول العالم متغیر و کل متغیر حادث یہ معلومات تصدیقیہ ہیں جو مجہول تصدیق العالم حادث کی طرف پہنچانے والے ہیں

اور باقی رہیں وہ معلومات تصدیقیہ جو مجہول تصدیق تک نہیں پہنچاتیں تو انکو حجت نہیں کہتے اور نہ ہی منطق میں ان سے بحث کی جاتی ہے۔جیسے ہمارا قول النار حارۃ وکل نبی معصوم یہ معلومات تصدیقیہ تو ہیں لیکن یہ کسی مجہول تصدیق تک نہیں پہنچاتیں۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ معلومات کی دو قسمیں ہیں (۱) معلومات تصوریہ (۲) معلومات تصدیقیہ

پھر ان میں سے ہر ایک کہ دو دو قسمیں ہیں ایک وہ جو مجہول تک پہنچانے والی ہیں اور دوسری وہ جو مجہول تک نہیں پہنچاتیں لہٰذا کل چار قسمیں ہوئیں۔

پہلی قسم:۔ وہ معلومات تصوریہ جو مجہول تصور تک پہنچاتے ہیں۔ایسے معلومات کو معرف کہتے ہیں اور منطقی ان سے بحث کرتا ہے۔

دوسری قسم:۔وہ معلومات تصوریہ جو مجہول تصور تک نہیں پہنچاتے ایسے معلومات کو معرف نہیں کہتے اور نہ منطقی ان سے بحث کرتا ہے۔

تیسری قسم:۔وہ معلومات تصدیقیہ جو مجہول تصدیق تک پہنچانے والی ہیں ایسی معلومات کو حجت کہتے ہیں اور منطقی ان سے بھی بحث کرتا ہے۔

چوتھی قسم:۔وہ معلومات تصدیقیہ جو مجہول تصدیق تک نہیں پہنچاتی ایسی معلومات کو حجت نہیں کہتے اور نہ منطقی ان میں نظر کرتا ہے بلکہ منطقی تو معرف اور حجت سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ کیسے انکو مناسب ترتیب دی جائے کہ وہ مجہول تک پہنچائیں۔

فائدہ:۔ معلوم تصوری اس امر کو کہتے ہیں جس کا تصور حاصل ہو چکا ہو جیسے زید کی صورت ذہنیہ تصور ہے اور اسکی ذات معلوم تصوری ہے معلوم تصدیقی اس جملہ

خبریہ کو کہتے ہیں جس کی تصدیق حاصل ہو چکی ہو جیسے زید قائم کی صورت ذہنیہ اذعانیہ تصدیق ہے اور جملہ خبریہ معلوم تصدیقی

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ مُعَرِّفًا لِاَنَّهٗ يُعَرِّفُ وَيُبَيِّنُ الْمَجْهُوْلَ التَّصَوُّرِيَّ۔

ترجمہ: اس لئے کہ وہ پہچان کرواتا ہے اور وضاحت کرتا ہے مجہول تصوری کی۔

تشریح:۔ قوله لانه يعرف ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض معرف کی وجہ تسمیہ بیان کرنا ہے۔

اسکا حاصل یہ ہے کہ معرف تعریف بمصدر سے اسم فاعل کا صیغہ ہے۔ تعریف کا لغوی معنیٰ معرفت و پہچان کروانا ہے اور معرف کا معنیٰ پہچان کروانے والا ہے اور معرف چونکہ مجہول تصوری کی پہچان کرواتا ہے اور اسے واضح کرتا ہے اس لئے اسے معرف کہتے ہیں اور معرف کا دوسرا نام قول شارح بھی ہے

اور اس کو قول شارح کہنے کہ وجہ یہ ہے کہ قول شارح کا معنیٰ ہے ایسا مرکب کلام جو وضاحت کرنے والا ہو اور معرف بھی چونکہ اکثر مرکب ہوتا ہے اور مجہول تصوری کی پہچان کرواتا ہے اس لئے اس کو قول شارح کہتے ہیں۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ حُجَّةً ☆ لِاَنَّهَا تَصِيْرُ سَبَبًا لِلْغَلَبَةِ عَلَى الْخَصْمِ وَالْحُجَّةُ فِي الْلُّغَةِ الْغَلَبَةُ فَهٰذَا مِنْ قَبِيْلِ تَسْمِيَةِ الْسَّبَبِ بِاسْمِ الْمُسَبَّبِ

ترجمہ:۔ اس لئے کہ وہ خصم مخالف پر غلبہ کا سبب بنتی ہے اور حجت لغت میں غلبہ ہے پس یہ تسمیۃ السبب باسم المسبب (سبب کا نام رکھنا مسبب کے نام کے ساتھ) کے قبیل سے ہے۔

تشریح:۔ قوله لانها تصير......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض حجت کی وجہ تسمیہ بیان کرنا ہے۔

اسکا حاصل یہ ہے کہ لغت میں حجت کے معنیٰ غلبہ کے ہیں اور حجت چونکہ خصم یعنی فریق مخالف پر غلبہ حاصل کرنے کا سبب ہوتی ہے اس لئے اسکا نام حجت رکھ دیا از قبیل تسمية السبب باسم المسبب یعنی اصل میں حجت غلبہ ہے جو کہ معلوم تصدیقی کے سبب حاصل ہوتا ہے پس غلبہ مسبب اور معلوم تصدیقی اس کا سبب ہے لہذا جو نام مسبب کا تھا وہ نام سبب یعنی معلوم تصدیقی کا رکھ دیا گیا۔

اب رہا یہ سوال کہ معلوم تصدیقی فریق مخالف پر غلبہ حاصل کرنے کا سبب کس طرح ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ مثلاً جب کوئی شخص دعوٰی کرے کہ عالم حادث ہے اور خصم اس کو منع کرے کہ عالم حادث نہیں تو اس وقت مدعی اپنے دعوے پر یوں دلیل پیش کرے گا کہ عالم متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے اس سے وہ اپنے خصم پر غالب آئے گا کہ عالم واقعۃً حادث ہے لہذا یہ دلیل اپنے خصم پر غلبہ کا سبب ہوئی۔

﴿عبارت متن﴾ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلٰى تَمَامِ مَا وُضِعَ لَهٗ مُطَابَقَةٌ وَعَلٰى جُزْئِهٖ تَضَمُّنٌ وَعَلَى الْخَارِجِ اِلْتِزَامٌ ۔ وَلَا بُدَّ فِيْهِ مِنَ اللُّزُوْمِ عَقْلًا اَوْ عُرْفًا وَتَلْزَمُهُمَا الْمُطَابَقَةُ وَلَوْ تَقْدِيْرًا وَلَا عَكْسَ

ترجمہ:۔ لفظ کی دلالت پورے معنیٰ موضوع لہ پر مطابقی ہے اور اس معنیٰ موضوع لہ کی جزء پر تضمنی ہے اور موضوع لہ کے خارج پر التزامی ہے اور ضروری ہے اس دلالت التزامی میں لزوم عقلی یا عرفی کا ہونا اور لازم ہے ان دونوں کو دلالت مطابقی اگرچہ یہ لزوم

تقدیری طور پر ہی ہو اور اسکا عکس نہیں۔

تشریح:۔ ماتن جب اس مقدمہ سے فارغ ہو گئے جس کو تین چیزوں (تعریف منطق، حاجت الی المنطق اور موضوع منطق) کے بیان کے لئے وضع کیا گیا تھا تو اب وہ دلالت لفظیہ وضعیہ کی اقسام ثلثہ دلالت مطابقی دلالت تضمنی اور دلالت التزامی کی بحث میں شروع ہو رہے ہیں۔

چنانچہ فرمایا...... اگر لفظ اپنے پورے معنیٰ موضوع لہٗ پر دلالت کرے تو اسے دلالت مطابقی کہتے ہیں اور اگر لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ کی جز پر دلالت کرے تو اسے دلالت تضمنی کہتے ہیں اور اگر لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ کے خارج پر دلالت کرے تو اسے دلالت التزامی کہتے ہیں مصنف نے اپنے قول "ولا بد فیہ" سے یہ بتایا ہے کہ دلالت التزامی میں معنیٰ موضوع لہ اور معنیٰ خارج کے درمیان لزوم عقلی یا عرفی ضروری ہے اس کی وضاحت شرح میں آرہی ہے کچھ انتظار کریں۔

اسکے بعد مصنف نے...... دلالت تضمنی اور دلالت التزامی کی دلالت مطابقی کے ساتھ نسبت بیان کی ہے۔ جسکا **حاصل** یہ ہے کہ دلالت تضمنی اور دلالت التزامی کو دلالت مطابقی لازم ہے لیکن اسکا عکس نہیں ہے یعنی جہاں دلالت تضمنی یا دلالت التزامی پائی جائے گی وہاں دلالت مطابقی ضرور پائی جائے گی اگر چہ تقدیراً پائی جائے تقدیراً کا مطلب شرح میں بیان کیا جائے گا لیکن جہاں دلالت مطابقی پائی جائے وہاں دلالت تضمنی یا دلالت التزامی کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُه' دَلَالَةُ اللَّفْظِ☆قَدْ عَلِمْتَ اَنَّ نَظَرَ الْمَنْطِقِيِّ بِالذَّاتِ اِنَّمَا فِي الْمُعَرِّفِ وَ الْحُجَّةِ وَهُمَا مِنْ قَبِيْلِ الْمَعَانِي لَا الْاَلْفَاظِ اِلَّا اَنَّه' كَمَا يُتَعَارَفُ ذِكْرُ الْحَدِّ وَ الْغَايَةِ وَالْمَوْضُوْعِ فِي صَدْرِ كُتُبِ الْمَنْطِقِ لِيُفِيْدَ بَصِيْرَةً فِي الشُّرُوْعِ كَذَالِكَ يُتَعَارَفُ اِيْرَادُ مَبَاحِثِ اَلْفَاظٍ بَعْدَ الْمُقَدِّمَاتِ لِيُعِيْنَ عَلَى الْاِفَادَةِ وَ الْاِسْتِفَادَةِ وَذَالِكَ بِاَنْ يُبَيِّنَ مَعَانِي الْاَلْفَاظِ الْمُصْطَلَحَةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي مُحَاوَرَةِ اَهْلِ هٰذَا الْعِلْمِ مِنَ الْمُفْرَدِ وَالْمُرَكَّبِ وَالْكُلِّي وَالْجُزْئِيِّ وَالْمُتَوَاطِي وَالْمُشَكِّكِ وَغَيْرِهَا فَالْبَحْثُ عَنِ الْاَلْفَاظِ مِنْ حَيْثُ اِفَادَةِ وَالْاِسْتِفَادَةِ وَهُمَا اِنَّمَا يَكُوْنَانِ بِالدَّلَالَةِ وَهِيَ كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ آخَرَ وَالْاَوَّلُ هُوَ الدَّالُّ وَ الثَّانِي هُوَ الْمَدْلُوْلُ وَالدَّالُّ اِنْ كَانَ لَفْظًا فَالدَّلَالَةُ لَفْظِيَّةٌ وَاِلَّا فَغَيْرُ لَفْظِيَّةٍ وَكُلٌّ مِنْهُمَا اِنْ كَانَ بِسَبَبِ وَضْعِ الْوَاضِعِ وَتَعْيِيْنِهِ الْاَوَّلَ بِاِزَاءِ الثَّانِي فَوَضْعِيَّةٌ كَدَلَالَةِ لَفْظِ زَيْدٍ عَلٰى ذَاتِهِ وَدَلَالَةِ الدَّوَالِ الْاَرْبَعِ عَلٰى مَدْلُوْلَاتِهَا وَاِنْ كَانَ بِسَبَبِ اِقْتِضَاءِ الطَّبْعِ حُدُوْثَ الدَّالِ عِنْدَ عُرُوْضِ الْمَدْلُوْلِ فَطَبْعِيَّةٌ كَدَلَالَةِ اُخْ اُخْ عَلٰى وَجْعِ الصَّدْرِ وَدَلَالَةِ سُرْعَةِ النَّبْضِ عَلَى الْحُمّٰى وَاِنْ كَانَ بِسَبَبِ اَمْرٍ غَيْرِ الْوَضْعِ وَالطَّبْعِ فَالدَّلَالَةُ عَقْلِيَّةٌ كَدَلَالَةِ لَفْظِ دَيْزٍ الْمَسْمُوْعِ مِنْ وَرَاءِ الْجِدَارِ عَلٰى وُجُوْدِ اللَّافِظِ وَكَدَلَالَةِ الدُّخَانِ عَلَى النَّارِ فَاَقْسَامُ الدَّلَالَةِ سِتَّةٌ وَالْمَقْصُوْدُ

بِالْبَحْثِ هٰهُنَا هِيَ الدَّلَالَةُ اللَّفْظِيَّةُ الْوَضْعِيَّةُ اِذْ عَلَيْهَا مَدَارُ الْاِفَادَةِ وَالْاِسْتِفَادَةِ وَهِيَ تَنْقَسِمُ اِلٰى مُطَابَقَةٍ وَتَضَمُّنٍ وَالْتِزَامٍ لِاَنَّ دَلَالَةَ اللَّفْظِ بِسَبَبِ وَضْعِ الْوَاضِعِ اِمَّا عَلٰى تَمَامِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ اَوْ جُزْئِهٖ اَوْ عَلٰى اَمْرٍ خَارِجٍ عَنْهُ

ترجمہ:۔ تحقیق تو جان چکا ہے کہ بیشک منطقی کی نظر بالذات معرف اور حجت میں ہوتی ہے اور وہ دونوں معانی کے قبیل سے ہیں نہ کہ الفاظ کے قبیل سے مگر جس طرح کہ مشہور ہے تعریف، غایت اور موضوع کا ذکر منلق کی کتابوں کے شروع میں تا کہ وہ فائدہ دے بصیرت کا شروع (فی المسائل) میں اسی طرح مشہور ہے مقدمہ کے بعد الفاظ کی بحثوں کو لانا تا کہ وہ مددگار ہو فائدہ دینے اور فائدہ حاصل کرنے میں اور یہ (لفظ کی بحثوں کا لانا) اس طریقے سے ہے کہ یہ ان اصطلاحی الفاظ کے معانی کو بیان کرتا ہے جو اس علم والوں کے محاوروں میں مستعمل ہیں یعنی مفرد اور مرکب اور کلی اور جزئی اور متواطی اور مشکک وغیرہ پس الفاظ سے بحث افادہ اور استفادہ کی حیثیت سے ہوتی ہے اور وہ دونوں (افادہ واستفادہ) دلالت سے ہی ہو سکتے ہیں پس اسی وجہ سے ماتن نے ابتداء کی ہے دلالت کے ذکر سے اور وہ دلالت شی ءکا ہونا ہے اس طرح کہ لازم آئے اس شی ءکے علم سے دوسری شی ءکا علم اور شی ءاول دال ہے اور شی ءثانی مدلول ہے اور دال اگر لفظ ہو تو دلالت لفظیہ ہوگی ورنہ غیر لفظیہ ہوگی اور ان دونوں دلالتوں میں سے ہر ایک اگر واضع کی وضع اور اس واضع کے اول کو ثانی کے مقابلے میں متعین کرنے کے سبب سے ہو تو وضعیہ ہے جیسے لفظ زید کی دلالت اسکی ذات پر اور دوال اربعہ کی دلالت ان کے مدلولات پر اور اگر دلالت اس سبب سے ہو کہ طبعیت نے دال کے حدوث کا تقاضہ کیا ہے مدلول کے طبعیت کو عارض ہونے کے وقت تو وہ دلالت طبعیہ ہے۔ جیسے اح اح کی دلالت سینے کے درد پر اور نبض کی تیزی کی دلالت بخار پر اور اگر دلالت ایسے امر کے سبب سے ہو جو وضع اور طبع کا غیر ہے تو وہ دلالت عقلیہ ہے جیسے دیوار کے پیچھے سے سنے جانے والے لفظ دیز کی دلالت بولنے والے کے وجود پر اور جیسے دھویں کی دلالت آگ پر پس دلالت کی چھ قسمیں ہوئیں اور یہاں بحث میں مقصود صرف دلالت لفظیہ وضعیہ ہے اس لئے کہ افادہ اور استفادہ کا مدار اسی پر ہے اور وہ دلالت لفظیہ وضعیہ تقسیم ہوتی ہے مطابقی، تضمنی اور التزامی کی طرف اس لئے کہ لفظ کی وہ دلالت جو واضع کی وضع کے سبب سے ہے یا تو پورے معنیٰ موضوع لہٗ پر ہوگی یا اس موضوع لہٗ کی جزء پر ہوگی یا ایسے امر پر ہوگی جو اس موضوع لہٗ سے خارج ہے۔

تشریح:۔ قوله قد علمت......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض اس مقام پر وارد ہونے والے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ منطق کا موضوع معرف اور حجت ہے اور یہ دونوں معانی کے قبیل سے ہیں جس سے معلوم ہوا کہ منطقی معانی سے بحث کرتے ہیں نہ کی الفاظ سے تو پھر منطق کی کتابوں میں الفاظ کی بحث کیوں ذکر کی جاتی ہے یہ تو اشتغال بما لا يعنى ہے جو کہ درست نہیں ہے؟

جواب:۔ منطقی کا مقصود اگر چہ بالذات معانی سے بحث کرنا ہے لیکن الفاظ چونکہ افادہ (غیر کو فائدہ پہنچانے) اور استفادہ (غیر سے فائدہ

حاصل کرنے) میں معین ومددگار ہوتے ہیں اس لئے منطقی الفاظ سے بھی بحث کرتے ہیں۔

اس جواب کومزید وضاحت کے ساتھ آپ یوں سمجھیں کہ جس طرح منطق کی کتابوں کے شروع میں منطق کی تعریف، منطق کی غرض اور منطق کے موضوع کو بیان کرنا متعارف ومشہور ہے۔

حالانکہ یہ چیزیں یعنی تعریف منطق ،غرض منطق اور موضوع منطق مقصود کتاب نہیں ہیں لیکن ان چیزوں کو محض اس لئے ذکر کیا جاتا ہے کہ یہ شروع فی المسائل میں بصیرت کا فائدہ دیتی ہیں گویا یہ چیزیں مسائل میں علی وجه البصیرة شروع ہونے کے لئے موقوف علیہ ہیں اسی طرح منطق کی کتابوں میں مقدمہ کے بعد الفاظ کی بحثوں کو لانا بھی متعارف ومشہور ہے اگرچہ یہ مقصود کتاب سے نہیں ہیں لیکن ان کو بھی اس لئے ذکر کیا جاتا ہے کہ یہ معانی کے سمجھنے اور سمجھانے کے لئے معین ومددگار ہیں گویا الفاظ کی بحثوں کو لانا مقصود یعنی معانی کے سمجھنے اور سمجھانے کے لئے موقوف علیہ ہے اور چونکہ مقصود کے موقوف علیہ کو بیان کرنا اشتغال بمالا یعنی نہیں کہلاتا اس لئے الفاظ کی بحثوں کو بیان کرنا بھی اشتغال بمالا یعنی نہیں کہلائے گا۔

قولہ:۔ وذالک بان یبین ......الخ اس عبارت میں ذالک اسم اشارہ کا مشار الیہ ایراد مباحث الالفاظ ہے اور شارح کی یہ عبارت جملہ مستانفہ ہے اور جملہ مستانفہ ایک سوال کا جواب ہوا کرتا ہے اور یہاں یہ جملہ جس سوال کا جواب ہے وہ یہ ہے کہ کسی پوچھنے والے نے پوچھا کہ الفاظ کی مباحث کا لانا کس طور پر ہے تو شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ الفاظ کی مباحث کو لانا ان اصطلاحی الفاظ مثلاً مفرد، مرکب، کلی، جزئی، متواطی اور مشکک وغیرہ کے بیان کرنے کے لئے ہے جو اس فن میں مستعمل ہوتے ہیں کیونکہ منطقی بسا اوقات اصطلاحی الفاظ ذکر کرتے ہیں پس جب ہمیں ان اصطلاحی الفاظ کے معانی نہیں آئیں گے تو ہم منطقیوں کی بات نہیں سمجھ سکیں گے مثلاً منطقی کہتے ہیں کہ کلیات خمسہ معانی مفردسے ہے ہم ان کی اس بات کو اس وقت تک نہیں سمجھ سکتے جب تک لفظ کی تقسیم مفرد اور مرکب کی طرف کرکے ان میں سے ہر ایک کی تعریف نہ کی جائے اسی طرح منطقی یہ بھی کہتے ہیں کہ بغیر قرینہ کے الفاظ مشترکہ کے استعمال سے احتراز کرنا چاہئے یعنی مشترک الفاظ استعمال نہیں کرنے چاہئے مگر جب کسی ایک معنی کے مراد ہونے پر قرینہ موجود ہو تو پھر مشترک الفاظ کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے ہم انکی اس بات کو اس وقت تک نہیں سمجھ سکتے جب تک لفظ کی تقسیم مشترک، منقول حقیقت اور مجاز کی طرف کر کے ان میں سے ہر ایک کی تعریف نہ کی جائے۔

قولہ:۔ وھما انما تکونان......الخ اس عبارت میں ھما ضمیر کا مرجع افادہ اور استفادہ ہے اور اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ مقدمہ کے بعد الفاظ کی بحث ذکر کرنے کی وجہ تو معلوم ہوگئی ہے کہ یہ افادہ استفادہ میں معین ومددگار ہیں لیکن دلالت کی بحث کو مقدمہ کے بعد کیوں ذکر کیا جاتا ہے حالانکہ اس پر افادہ اور استفادہ موقوف نہیں ہے۔

جواب:۔ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ افادہ اور استفادہ دلالت پر موقوف نہیں ہے اس لئے کہ افادہ واستفادہ جس طرح الفاظ پر موقوف ہیں

اسی طرح دلالت پر بھی موقوف ہیں اس لئے کہ اگر الفاظ معنٰی پر دلالت نہ کریں تو ان سے کچھ سمجھ نہیں آئے گا اور کوئی شخص بھی الفاظ کے ذریعے اپنے دل کی بات کسی کو نہیں بتا سکے گا پس جب افادہ اور استفادہ دلالت پر موقوف ہے تو اسی وجہ سے دلالت کی بحث کی جاتی ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ دلالت کی بحث کو الفاظ کی بحث پر مقدم کیوں کیا جاتا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ دلالت الفاظ کے لئے موقوف علیہ ہے اور موقوف علیہ چونکہ طبعی طور پر موقوف سے مقدم ہوتا ہے اس لئے اس کو ذکر اور وضع میں بھی مقدم کر دیا تا کہ وضع طبع کے موافق ہو جائے۔

باقی رہا یہ سوال کہ دلالت الفاظ کے لئے موقوف علیہ کس طرح ہے۔

تو اسکا جواب یہ ہے کہ الفاظ جب تک معنٰی پر دلالت نہ کریں اس وقت تک ان سے افادہ اور استفادہ نہیں ہو سکتا۔

پس ثابت ہوا کہ دلالت الفاظ کے لئے موقوف علیہ ہے۔

قوله: وهي كون الشيء......الخ اس عبارت میں ھــی ضمیر کا مرجع دلالت ہے اور اس عبارت سے شارح کی غرض دلالت کی تعریف کرنا ہے۔

دلالت کا لغوی معنٰی: ۔ راہ نمودن یعنی راستہ دکھانا۔

اصطلاحی معنٰی: ۔ اصطلاح میں دلالت کا معنٰی یہ ہے ایک شئی کا ایسی صفت پر ہونا کہ اس کے علم سے دوسری شیء کا علم لازم آئے۔ یعنی ایک شئی کا دوسری شئی کے ساتھ اس طرح خاص ہونا کہ جب بھی پہلی شئی کا علم آئے تو اس سے لازمی طور پر دوسری شئی کا بھی علم آ جائے۔ پہلی شئی کو دال اور دوسری شئی کو مدلول کہتے ہیں۔ جیسے دھواں کے علم سے آگ کا علم لازم آتا ہے یہاں دھواں دال ہے اور آگ مدلول ہے۔

قوله: والدال ان كان .....الخ اس عبارت سے شارح کی غرض دلالت کی قسمیں بیان کرنا ہے۔

اسکا حاصل یہ ہے کہ ابتداء میں دلالت کی دو قسمیں ہیں (۱) دلالت لفظیہ اور (۲) دلالت غیر لفظیہ۔

دلالت لفظیہ: ۔ اس دلالت کو کہتے ہیں جس میں دال لفظ ہو جیسے لفظ زید کی دلالت ذات زید پر۔

دلالت غیر لفظیہ: ۔ اس دلالت کو کہتے ہیں جس میں دال غیر لفظ ہو جیسے دھوئیں کی دلالت آگ پر مثال میں دھواں دال ہے اور یہ غیر لفظ ہے کیونکہ لفظ تو اسے کہتے ہیں جس کا تلفظ انسان کرتا ہے اور آگ مدلول ہے۔

پھر دلالت لفظیہ اور غیر لفظیہ میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں۔ ایک وضعیہ دوسری طبعیہ اور تیسری عقلیہ اس طرح کل چھ قسمیں ہوئیں۔ (۱) دلالت لفظیہ وضعیہ (۲) دلالت لفظیہ طبعیہ (۳) دلالت لفظیہ عقلیہ (۴) دلالت غیر لفظیہ وضعیہ (۵) دلالت غیر لفظیہ طبعیہ (۶) دلالت غیر لفظیہ عقلیہ

(1) دلالت لفظیہ وضعیہ: ۔ اس دلالت کو کہتے ہیں جس مین دال لفظ ہو اور دلالت وضع کی وجہ سے ہو یعنی اگر کوئی لفظ وضع کی وجہ

سے اپنا معنیٰ بتائے تو اس کو دلالت لفظیہ وضعیہ کہتے ہیں۔ جیسے لفظ زید کی دلالت ذات زید پر مثال مذکور میں دلالت لفظیہ تو اس لئے ہے کہ اس میں دال لفظ ہے اور دلالت وضعیہ اس لئے ہے کہ اس میں لفظ زید وضع کی وجہ سے اپنا معنیٰ یعنی ذات زید کو بتا رہا ہے۔ کیونکہ زید کے والدین نے لفظ زید کو ذات زید کے لئے خاص کیا ہے۔ جاننا چاہئے کہ ایک شئی کو دوسری شئی کے ساتھ اس طرح خاص کرنے کو وضع کہتے ہیں کہ جب بھی پہلی شئی بولی جائے یا محسوس کی جائے تو اس سے دوسری شئی سمجھ میں آ جائے۔ جیسے لفظ زید کو زید کے والدین نے ذات زید کے لئے خاص کیا ہے کہ جب بھی لفظ زید بولا جاتا ہے تو اس سے ذات زید کا تصور آ جاتا ہے اور جیسے بعض لوگوں نے گھنٹی بجنے کو درس کے شروع ہونے کے ساتھ خاص کیا ہے کہ جب بھی گھنٹی بجنے کی آواز محسوس ہوتی ہے اور سنائی دیتی ہے تو اس سے درس کے شروع ہونے کا علم آ جاتا ہے۔

(2) دلالت لفظیہ طبعیہ:۔ اس دلالت کو کہتے ہیں جس میں دال لفظ ہو اور مدلول کے طبعیت کو عارض ہونے کے وقت طبعیت تقاضہ کرے دال کے حدوث کا یعنی جس میں دال لفظ ہو اور دلالت طبعیت کے تقاضہ کی وجہ سے ہو جیسے لفظ اُح اُح کی دلالت سینہ کی درد پر اس مثال میں لفظ اُح اُح دال ہے اور سینہ کا درد مدلول ہے اور یہ مدلول جب طبعیت کو عارض ہوتا ہے یعنی جب طبعیت کو سینے کا درد پہنچتا ہے تو یہ طبعیت تقاضہ کرتی ہے دال یعنی اُح اُح کے حدوث کا یعنی درد پہنچنے کے وقت طبعیت مجبور ہو جاتی ہے۔ اُح اُح کے پیدا کرنے اور اس کا تلفظ کرنے کی طرف۔

(3) دلالت لفظیہ عقلیہ:۔ اس دلالت کو کہتے ہیں جس میں دال لفظ ہو اور دلالت وضع اور طبع کی وجہ سے نہ ہو بلکہ عقل کی وجہ سے ہو جیسے دیوار کے پیچھے سے سنائی دینے والے لفظ دیز کی دلالت بولنے والے کے وجود پر مثال مذکور میں دلالت لفظیہ تو اس لئے ہے کہ اس میں دال لفظ ہے اور وہ لفظ دیز ہے۔ اور عقلیہ اس لئے ہے کہ اس میں وضع اور طبع کا دخل نہیں ہے بلکہ محض عقل کا دخل ہے۔ وضع کا دخل تو اس لئے نہیں ہے کہ لفظ دیز موضوع نہیں ہے بلکہ مہمل ہے اور وضع کا دخل لفظ موضوع میں ہوا کرتا ہے نہ کہ مہمل میں اور طبع کا دخل اس لئے نہیں ہے کہ لفظ دیز طبعیت کا پیدا کیا ہوا لفظ نہیں ہے۔ اور طبع کا دخل طبعیت کی پیدا کی ہوئی چیز میں ہوا کرتا ہے جیسے لفظ اُح اُح طبعیت کا پیدا کیا ہوا لفظ ہے کہ جب سینے کو درد پہنچتا ہے تو طبعیت لفظ اُح اُح کے پیدا کرنے کی طرف مجبور ہو جاتی ہے اور جیسے خوف طاری ہونے کے وقت چہرے کی زردی طبعیت کی پیدا کی ہوئی چیز ہے کہ جب انسان پر خوف طاری ہوتا ہے تو اس وقت طبعیت کے تقاضے کی وجہ سے انسان کا چہرہ زرد ہو جاتا ہے۔

(4) دلالت غیر لفظیہ وضعیہ:۔ اس دلالت کو کہتے ہیں جس میں دال غیر لفظ ہو اور دلالت وضع کی وجہ سے ہو جیسے گھنٹی کے بجنے کی دلالت درس کے شروع ہونے پر، گھڑی کی سوئیوں کے مختلف ہندسوں پر پہنچنے کی دلالت مخصوص اوقات پر مثلاً گھڑی کی چھوٹی اور بڑی دونوں سوئیوں کے بارہ کے ہندسہ پر پہنچنے کی دلالت بارہ بجنے پر اور جیسے دوال اربعہ یعنی عقود خطوط، نصب اور اشارات کی دلالت اپنے اپنے مدلول پر جاننا چاہیے کہ خطوط جمع ہے خط کی خط اس نقش کو کہا جاتا ہے جس سے لفظ سمجھا جاتا ہے یعنی خطوط کتاب کے اوراق پر موجود نقوش کو کہتے ہیں جو الفاظ پر دلالت کرتے ہیں دیکھو خطوط یعنی کتاب کے اوراق پر موجود نقوش الفاظ پر دلالت

کرتے ہیں اور الفاظ پر ان کی دلالت غیر لفظیہ وضعیہ ہے غیر لفظیہ تو اس لئے ہے کہ خطوط الفاظ نہیں ہیں کیونکہ لفظ تو اسے کہتے ہیں جس کا انسان تلفظ کرتا ہے اور خطوط کا انسان تلفظ نہیں کرتا بلکہ یہ تو کاغذ وغیرہ پر لکھے ہوئے ہوتے ہیں اور وضعیہ اس لئے ہے کہ واضع نے خطوط کو الفاظ پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا ہے اور عقود جمع ہے عقد کی، عقد انگلی کے جوڑ کو کہتے ہیں تو تاجر لوگ آپس میں مشورہ کر لیتے ہیں کہ اگر انگلی کے اس جوڑ پر ہاتھ رکھیں تو مطلب یہ ہوگا کہ گندم کا بھاؤ چالیس روپیہ ہے دیکھو عقود اپنے معنی یعنی چالیس یا پچاس وغیرہ کے عدد پر دلالت کرتے ہیں اور انکی یہ دلالت غیر لفظیہ وضعیہ ہے غیر لفظیہ تو اس لئے ہے کہ یہ لفظ نہیں ہیں اور وضعیہ اس لئے ہے کہ واضع نے عقود کو معین اعداد پر دلالت کرنے لے لئے وضع کیا ہے۔

نصب جمع ہے نصیبہ کی اور نصیبہ کا معنی ہے گاڑھی ہوئی چیز اور یہاں نصب سے مراد وہ کانیں وغیرہ ہیں جو نہر کے کنارے پر گاڑھے ہوتے ہیں یہ بتانے کہ لئے کہ یہاں سے زمین کی سطح بلند ہے آپ یہاں سے گزر سکتے ہیں دیکھو نصب زمین کی سطح کے بلند ہونے پر دلالت کرتے اور زمین کی سطح کے بلند ہونے پر ان کی دلالت غیر لفظیہ وضعیہ ہے جیسا کے ظاہر ہے اور اشارات جمع ہے اشارۃ کی اور اس سے مراد اعضائے جسمانی سے اشارہ کرنا ہے جیسے کرکٹ کے میدان میں انپائر کا دونوں ہاتھوں کو فضاء میں بلند کرنا چھکا ہونے پر دلالت کرتا ہے اور اس کا دونون ہاتھوں کو دونوں طرفوں میں پھیلا دینا چوکا ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

(5) دلالت غیر لفظیہ طبعیہ:۔ اس دلالت کو کہتے ہیں جس میں دال غیر لفظ ہو اور دلالت طبعیت کے تقاضے کی وجہ سے ہو۔ جیسے نبض کی تیزی کی دلالت بخار پر، گھوڑے کے ہنہنانے کی دلالت پانی اور گھاس کے طلب کرنے پر چہرے کی زردی کی دلالت خوف پر اور چہرے کی سرخی کی دلالت شرمندگی پر مذکورہ مثالوں میں دلالت غیر لفظیہ تو اس لئے ہے کہ ان میں دال غیر لفظ ہے اور وہ غیر لفظ نبض کی تیزی، گھوڑے کا ہنہنانا، چہرے کی زردی اور سرخی ہے اور طبعیہ اس لئے ہے کہ ان میں طبعیت کے تقاضے کا دخل ہے کیونکہ بخار ہونے کے وقت نبض کا تیز ہونا طبعیت کا تقاضہ ہے باقی مثالوں کو بھی اسی طرح سمجھ لو۔

(6) دلالت غیر لفظیہ عقلیہ:۔ اس دلالت کو کہتے ہیں جس میں دال غیر لفظ ہو اور دلالت وضع وطبع کے تقاضے کی وجہ سے نہ ہو بلکہ محض عقل کی وجہ سے ہو جیسے دھواں کی دلالت آگ پر مثال مذکور میں دلالت غیر لفظیہ تو اس لئے ہے کہ اس میں دال غیر لفظ ہے اور وہ غیر لفظ دھواں ہے اور عقلیہ اس لئے ہے کہ اس میں وضع اور طبع کا دخل نہیں بلکہ محض عقل کا دخل ہے۔

قوله: بسبب وضع الواضع .....الخ جاننا چاہیے کہ دلالت وضعیہ میں دال سے مدلول کا سمجھنا علم بالوضع پر موقوف ہے اس لئے کہ یہ دلالت وضع کے سبب سے ہوتی ہے لہذا جب تک وضع کا علم نہیں ہوگا اس وقت تک دال سے مدلول سمجھ میں نہیں آئے گا۔

قوله: كدالالة لفظ ديز......الخ

سوال:۔ زید لفظ موضوع ہے دلالت عقلیہ کی مثال میں یہ کیوں پیش نہیں کیا گیا اس کو مقلوب کر کے دیز مہمل کی مثال کیوں دی گئی نیز دیز کے ساتھ المسموع من وراء الجدار یعنی دیوار کے پیچھے سے مسموع ہونے کی قید کیوں لگائی ہے؟ حالانکہ یہ لفظ اگر کسی

کے سامنے بولا جائے تو بھی یہ بولنے والے کے وجود پر دلالت کرتا ہے۔

جواب:۔ یہاں شارح کا مقصد چونکہ تمام دلالتوں کی الگ الگ مثالیں بیان کرنا ہے اس لئے مثال میں لفظ زید کی بجائے لفظ دیز ذکر کیا ہے اگر مثال میں لفظ زید کو ذکر کر دیا جاتا تو یہ مثال دلالت عقلیہ کے ساتھ ساتھ دلالت وضعیہ کی بھی بن جاتی کیونکہ لفظ زید موضوع ہے جس طرح اس کی دلالت بولنے والے کے وجود پر ہے اسی طرح اس کی دلالت ذات زید پر بھی ہے۔

الحاصل اگر یہاں لفظ زید ذکر کر دیا جاتا تو یہ صرف دلالت عقلیہ کی مثال نہیں بنی تھی بلکہ دلالت عقلیہ کے ساتھ ساتھ دلالت وضعیہ کی بھی بن جاتی تھی حالانکہ یہاں مقصود صرف دلالت عقلیہ کی مثال بیان کرنا تھا اس لئے زید کی بجائے لفظ دیز ذکر کیا ہے جو کہ مہمل ہے اور دیوار کے پیچھے سے مسموع ہونے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ بولنے والا اگر سامنے موجود ہو تو اس کے وجود کا علم مشاھدہ (دیکھنے) سے ہی ہو جاتا ہے دیز کے بولنے پر موقوف نہیں رہتا۔

قولہ:۔ المقصود بالبحث......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن پر وارد ہونے والے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ دلالت کی جب چھ قسمیں ہیں تین دلالت لفظیہ کی اور تین دلالت غیر لفظیہ کی تو ماتن نے دلالت کی ایک قسم دلالت لفظیہ وضعیہ کی تقسیم پر اکتفاء کیوں کیا ہے۔ باقی قسموں کی تقسیم کیوں نہیں کی؟

جواب:۔ منطق میں ان چھ دلالتوں میں سے مقصود صرف دلالت لفظیہ وضعیہ ہے کیونکہ افادہ و استفادہ آسانی کے ساتھ صرف اس دلالت سے ہوتا ہے اسی لئے ماتن نے صرف اس کی قسمیں بیان کی ہیں۔

قولہ:۔ اذعلیھا مدار ......الخ اس عبارت میں کلمہ اذ تعلیلیہ ہے اور شارح کی یہ عبارت علت ہے اس کے قول المقصود بالبحث ہھنا ھِیَ الدلالۃ اللفظیہ اَلْوَضْعِیَہ کی۔

اس کا حاصل یہ ہے...! کہ یہاں دلالت لفظیہ وضعیہ مقصود اس لئے ہے کہ افادہ اور استفادہ اس پر موقوف ہے۔

سوال:۔ شارح کا یہ کہنا کہ افادہ اور استفادہ دلالت لفظیہ وضعیہ پر موقوف ہے ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ افادہ اور استفادہ جس طرح دلالت لفظیہ وضعیہ سے ہوتا ہے اسی طرح اس کے غیر سے بھی ہوتا ہے۔ مثلا دوال اربعہ یعنی عقود، خطوط، نصب اور اشارات سے۔

جواب:۔ مذکورہ چیزوں سے افادہ اور استفادہ اگر چہ حاصل ہو جاتا ہے لیکن آسانی کے ساتھ حاصل نہیں ہوتا ہے بلکہ بڑی دشواری سے حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ خطوط محتاج ہیں آلات کی طرف یعنی اگر لکھ کر کسی کو سمجھانا ہو یا کسی سے سمجھنا ہو تو پھر ہر وقت قلم دوات اور کاغذ پاس رکھنا پڑے گا نیز ہر شخص کو پڑھنا اور لکھنا سیکھنا پڑے گا۔ اور یہ بڑا دشوار کام ہے اور باقی رہے اشارات تو ان کے ذریعے اگر چہ دکھائی دینے والی چیزوں کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے لیکن جو چیزیں دکھائی نہیں دیتیں انکی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا ہے اور عقود بھی عام فہم نہیں کہ تمام آدمی مافی الضمیر کو جان لیں پس جب مذکورہ چیزوں سے افادہ اور استفادہ آسانی سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ دشواری سے حاصل ہوتا ہے تو گویا ایسا ہو گیا جیسے ان سے افادہ اور استفادہ ہوتا ہی نہیں ہے پس جب ان سے افادہ اور استفادہ نہیں ہوتا ہے تو شارح کا یہ کہنا درست ہو گیا کہ افادہ اور استفادہ دلالت لفظیہ وضعیہ پر موقوف ہے۔

قولہ:۔ وہی تنقسم.....الخ اس عبارت سے شارح نے یہ بتا کر کہ دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہیں اس کی وجہ حصر بیان کی ہے۔

اس کا حاصل یہ ہے...! کہ لفظ کی دلالت جو واضع کی وضع سے ہے یا تو وہ پورے معنیٰ موضوع لہٗ پر ہوگی جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق کے مجموعہ پر تو اس کو دلالت مطابقی کہتے ہیں یا معنیٰ موضوع لہٗ کے جزء پر ہوگی جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان پر یا صرف ناطق پر تو اس کو دلالت تضمنی کہتے ہیں یا ایسے امر پر ہوگی جو معنیٰ موضوع لہٗ سے خارج ہے اور اسکو لازم ہے جیسے عمی کی دلالت بصر پر تو اس کو دلالت التزامی کہتے ہیں۔

﴿عبارت،شرح﴾ قَوْلُہٗ وَلَا بُدَّ فِیْہِ اَیْ فِیْ دَلَالَۃِ الْاِلْتِزَامِ

ترجمہ:۔ یعنی دلالت التزامی میں۔

تشریح:۔ قولہ ای فی دلالۃ الالتزام ....الخ اس عبارت سے شارح کی غرض فیہ کی ضمیر مجرور متصل کا مرجع بتانا ہے کہ اس کا مرجع دلالت التزام ہے۔

﴿عبارت،شرح﴾ قَوْلُہٗ مِنَ اللُّزُوْمِ ☆ اَیْ کَوْنُ الْاَمْرِ الْخَارِجِ بِحَیْثُ یَسْتَحِیْلُ تَصَوُّرُ الْمَوْضُوْعِ لَہٗ بِدُوْنِہٖ سَوَاءٌ کَانَ ھٰذَا اللُّزُوْمُ الذِّھْنِیُّ عَقْلًا کَالْبَصَرِ بِالنِّسْبَۃِ اِلَی الْعَمٰی اَوْ عُرْفًا کَالْجُوْدِ بِالنِّسْبَۃِ اِلَی الْحَاتِمِ

ترجمہ:۔ یعنی امر خارج کا اس طرح ہونا کہ اس کے بغیر موضوع لہ کا تصور محال ہو برابر ہے کہ یہ لزوم ذہنی عقلی ہو جیسے بصر نسبت کرتے ہوئے عمیٰ کی طرف یا عرفی ہو جیسے سخاوت نسبت کرتے ہوئے حاتم کی طرف۔

تشریح:۔ ای کون الامر ....الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن کے قول اللزوم کا معنٰی بیان کرنا ہے جاننا چاہیے کہ لزوم کا معنٰی ہے عدم انفکاک (جدا نہ ہونا) اس کی دو قسمیں ہیں (۱) لزوم ذہنی (۲) لزوم خارجی

لزوم ذہنی:۔ اس کو کہتے ہیں کہ موضوع لہ (ملزوم) کا تصور امر خارج (لازم) کے بغیر ممکن نہ ہو۔

لزوم خارجی: یہ ہے کہ موضوع لہٗ (ملزوم) کا وجود خارج میں امر خارج (لازم) کے بغیر ممکن نہ ہو۔

پھر لزوم ذہنی کی دو قسمیں ہیں (۱) لزوم عقلی (۲) لزوم عرفی

لزوم عقلی:۔ یہ ہے کہ موضوع لہ کا تصور لازم کے بغیر عقلاً محال ہو جیسے عمیٰ کہ معنٰی ہیں عَدَمُ الْبَصَرِ عَمَّا مِنْ شَانِہٖ اَنْ یَّکُوْنَ بَصِیْرًا یعنی جس چیز میں بینائی ہونی چاہیے اس مین بینائی نہ ہونا پس اس سے معلوم ہوا کہ عمٰی کے معنیٰ مطلق عدم کے نہیں ہیں بلکہ عدم مقید کے ہیں یعنی وہ عدم جو قید بصر سے مقید ہو اور قید کے بغیر مقید کے تصور کو عقل محال سمجھتی ہے لہذا البصر جو عمٰی کے موضوع لہ (عدم) سے خارج ہے۔ عقلاً اس کہ موضوع لہ (عَدَمْ) کو لازم ہے۔

لزوم عرفی:۔ یہ ہے کہ موضوع لہ کا تصور لازم کے تصور کے بغیر عرفاً محال ہو اگر چہ عقل اس کو جائز سمجھے جیسے مفہوم حاتم طائی کے لئے

سخاوت عرفالازم ہے یعنی سخاوت کے تصور کے بغیر حاتم کے تصور کو عرفا محال سمجھا جاتا ہے اگر چہ عقلا محال نہیں ہے کیونکہ حاتم بھی ایک انسان تھا اور مفہوم انسان یعنی حیوان ناطق کے لئے سخاوت لازم نہیں ہے کہ انسان کے دوسرے افراد کا تصور بغیر تصور سخاوت کے ہوسکتا ہے۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ وَتَلْزَمُهُمَا الْمُطَابَقَةُ وَلَوْ تَقْدِيْرًا☆اِذْلَا شَكَّ اَنَّ الدَّلَالَةَ الْوَضْعِيَّةَ عَلٰى جُزْءِ الْمُسَمّٰى وَلَازِمِهٖ فَرْعُ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمُسَمّٰى سَوَاءً كَانَتْ تِلْكَ الدَّلَالَةُ عَلَى الْمُسَمّٰى مُحَقَّقَةً بِاَنْ يُطْلَقَ اللَّفْظُ وَيُرَادُ بِهِ الْمُسَمّٰى وَيُفْهَمُ مِنْهُ الْجُزْءُ اَوِ اللَّازِمُ بِالتَّبْعِ اَوْ مُقَدَّرَةً كَمَا اِذَا اُشْتُهِرَ اللَّفْظُ فِى الْجُزْءِ اَوِ اللَّازِمِ فَالدَّلَالَةُ عَلَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَاِنْ لَمْ يَتَحَقَّقْ هُنَاكَ بِالْفِعْلِ اِلَّا اَنَّهَا وَاقِعَةٌ تَقْدِيْرًا بِمَعْنٰى اَنَّ لِهٰذَا اللَّفْظِ مَعْنًى لَوْ قُصِدَ مِنَ اللَّفْظِ لَكَانَ دَلَالَتُهٗ عَلَيْهِ مُطَابَقَةً وَاِلٰى هٰذَا اَشَارَ بِقَوْلِهٖ وَلَوْ تَقْدِيْرًا

ترجمہ:۔ اس لئے کے اس بات میں کوئی شک نہیں ہیکہ بے شک دلالت وضعیہ مسمی کے جزء پر اور اس مسمی کے لازم پر فرع ہے اس دلالت کی جو پورے مسمی پر ہو برابر ہے کہ یہ دلالت مسمی پر حقیقی طور پر ہو بایں طور کے لفظ بولا جائے اور اس سے مسمی (معنی موضوع لہ) مراد لیا جائے اور اس سے جزء (موضوع لہ) یا لازم (موضوع لہ) بلتبع سمجھا جائے یا تقدیری طور پر ہو جیسا کہ جب کوئی لفظ مشہور ہو جائے (موضوع لہ کے) جزء یا لازم میں پس دلالت معنی موضوع لہ پر اگر چہ وہاں بلفعل متحقق نہیں ہے لیکن بے شک تقدیراواقع ہے۔بایں طور کے اس لفظ کا ایک معنی تو ہے کہ اگر اس لفظ سے اس معنی کا ارادہ کیا جائے تو اس لفظ کی اس معنی پر دلالت مطابقی ہوگی اور اسی بات کی طرف ماتن نے اپنے قول ولو تقدیراً سے اشارہ کیا ہے۔

تشریح:۔ قولہ اذ لا شک.......الخ اس عبارت میں کلمہ اذ تعلیلیہ ہے اور اس سے شارح کی غرض ماتن کے دعویٰ تلزمهما المطابقة پر دلیل پیش کرنا ہے ماتن نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ دلالت مطابقی لازم ہے دلالت تضمنی اور دلالت التزامی کو یعنی جہاں جہاں دلالت تضمنی یا دلالت التزامی پائی جائے گی وہاں وہاں دلالت مطابقی ضرور پائی جائے گی۔

اس دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ دلالت تضمنی میں مسمیٰ کے جزء پر اور دلالت التزامی میں مسمیٰ کے خارج لازم پر دلالت ہوتی ہے اور اس بات میں شک نہیں ہے کہ مسمیٰ کے جزء پر یا مسمیٰ کے خارج لازم پر دلالت فرع ہے مسمیٰ پر دلالت کی یعنی پہلے مسمیٰ پر دلالت ہوتی ہے اس کے بعد مسمیٰ کے جزء اور مسمیٰ کے خارج لازم پر دلالت ہوتی ہے پس جب مسمیٰ کے جزء پر اور مسمیٰ کے خارج لازم پر دلالت فرع ہوئی مسمیٰ پر دلالت کی تو دلالت مطابقی اصل ہوئی اور دلالت تضمنی اور دلالت التزامی اس کی فرع ہوئیں اور ظاہر ہے کہ فرع کا وجود اصل کے بغیر نہیں ہوتا یعنی جہاں فرع ہوتی ہے وہاں اصل ضرور ہوتی ہے پس ثابت ہوا کہ جہاں فرع یعنی دلالت تضمنی اور دلالت التزامی پائی جائے گی وہاں اصل یعنی دلالت مطابقی بھی پائی جائے گی۔

فائدہ:۔ بعض حضرات نے مذکورہ دعویٰ کی دلیل اس طرح بیان کی ہے کہ دلالت تضمنی اور دلالت التزامی تابع ہیں دلالت مطابقی کے

یعنی دلالت مطابقی متبوع ہے اور دلالت تضمنی اور دلالت التزامی تابع ہیں اور اس بات میں شک نہیں ہے کہ تابع اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہے بغیر مطبوع کہ نہیں پایا جاتا لہذا دلالت تضمنی اور دلالت التزامی بھی جو کہ تابع ہیں بغیر دلالت مطابقی کے جو کہ متبوع ہے نہیں پائی جائیں گی۔

سوال:۔ دلالت تضمنی اور دلالت التزامی دلالت مطابقی کے تابع کس طرح ہیں؟

جواب:۔ دلالت تضمنی میں مسمیٰ کہ جزء پر اور دلالت التزامی میں مسمی کے خارج لازم پر دلالت ہوتی ہے اور اس بات میں شک نہیں ہے کہ شئی کا جزء اور شئی کا لازم تابع ہوتا ہے شئی کے لہذا دلالت تضمنی اور دلالت التزامی بھی تابع ہوں گی دلالت مطابقی کے۔

سوال:۔ تابع اس حیثیت سے کے وہ تابع ہے بغیر متبوع کے کیوں نہیں پایا جاتا؟

جواب:۔ تابع مرتب ہوتا ہے مطبوع پر اور ضابطہ یہ ہے کہ جو شئی کسی دوسری شئی پر مرتب ہو اس کا وجود دوسری شئی کے بعد ہوتا ہے۔لہذا تابع کا وجود بھی متبوع کے وجود کے بعد ہوگا۔

سوال:۔ اوپر بیان کردہ دلیل میں تابع کو حیثیت کی قید کے ساتھ معقید کیوں کیا گیا ہے؟

جواب:۔ دلیل مذکور میں اگر حیثیت کی قید نہ لگائی جاتی تو تابع اعم سے اعتراض وارد ہونا تھا کیونکہ تابع اعم متبوع کے بغیر بھی پایا جاتا ہے۔جیسے حرارت کہ یہ آگ کے تابع ہے اور یہ آگ کے بغیر بھی پائی جاتی ہے جیسے آفتاب میں لیکن وہ حرارت جو آگ کے تابع ہے وہ آگ کے بغیر نہیں پائی جاتی اور جو حرارت آگ کے غیر یعنی آفتاب میں پائی جاتی ہے وہ آگ کے تابع نہیں ہے۔

قولہ:۔ سواء کانت ....الخ اس عبارت سے شارح کی غرض اس سوال کا جواب دینا ہے جس کی طرف ماتن نے اپنے قول ولو تقدیراً سے اشارہ کیا تھا۔

سوال:۔ ماتن نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ جہاں دلالت تضمنی یا دلالت التزامی پائی جائے گی وہاں مطابقی ضرور پائی جائے گی یہ دعویٰ ٹوٹ جاتا ہے اس لئے کہ ہوسکتا ہے ایک ایسا لفظ ہو جس کی دلالت مسمیٰ کے جزو پر مشہور ہوگئی ہو اور معنیٰ مطابقی پر دلالت نہ ہو اور ایسے ہی یہ بھی ہوسکتا کہ لفظ کی دلالت مسمیٰ کے خارج لازم پر مشہور ہوگئی ہو اور معنیٰ مطابقی پر دلالت متروک ہو لہذا ایسی صورت میں دلالت تضمنی اور دلالت التزامی تو پائی جائیں گی لیکن دلالت مطابقی نہیں پائی جائے گی؟

جواب:۔ شارح کے بیان کردہ جواب کا حاصل یہ ہے کہ دلالت مطابقی جو دلالت تضمنی اور دلالت التزامی کے ساتھ پائی جاتی ہے اس سے مراد عام ہے۔خواہ وہ محققاً پائی جائے یا مقدراً پائی جائے محققاً کا مطلب یہ ہے کہ جب بھی لفظ بولا جائے تو اس سے مسمیٰ مراد لیا جائے اور جزء یا خارج لازم بالتبع سمجھا جائے اور مقدراً کا مطلب یہ ہے کہ جب بھی لفظ بولا جائے تو اس سے اگرچہ مسمیٰ کا جزء یا خارج لازم سمجھا جائے لیکن اگر لفظ سے مسمیٰ کا ارادہ کیا جائے تو لفظ اس پر مطابقۃً دلالت کرے اور مذکورہ صورت میں دلالت مطابقی اگرچہ دلالت تضمنی اور دلالت التزامی کے ساتھ محققاً نہیں پائی جاتی لیکن مقدراً پائی جاتی ہے لہذا مذکورہ دعویٰ اپنی جگہ ثابت ہے۔

﴿عبارت شرح﴾ قَولُـهٗ وَلَا عَكْسَ ☆اِذْ يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ لِلَّفْظِ مَعْنىً بَسِيْطٌ لاَ جُزْءَ لَهٗ وَلَا لَازِمَ لَهٗ

فَيَتَحَقَّقُ حِينَئِذٍ الْمُطَابَقَةُ بِدُونِ التَّضَمُّنِ وَالْالْتِزَامِ وَلَوْ كَانَ لَهُ مَعنىً مُرَكَّبٌ لَا لَازِمَ لَهُ فَيَتَحَقَّقُ التَّضَمُّنُ بِدُونِ الْالْتِزَامِ وَلَوْ كَانَ لَهُ مَعْنىً بَسِيطٌ لَهُ لَازِمٌ تَحَقَّقَ الْالْتِزَامُ بِدُونِ التَّضَمُّنِ فَالْاسْتِلْزَامُ غَيْرُ وَاقِعٍ فِي شَيءٍ مِنَ الطَّرَفَيْنِ

ترجمہ:۔ اس لئے کہ جائز ہے کہ کسی لفظ کا ایسا معنٰی بسیط ہو جس کا نہ کوئی جزء ہو اور اس کا نہ کوئی لازم ہو تو اس وقت دلالت مطابقی متحقق ہو گی بغیر دلالت تضمنی اور التزامی کے اور اگر لفظ کا ایسا معنٰی مرکب ہو جس کا کوئی لازم نہ ہو تو دلالت تضمنی متحقق ہو گی بغیر دلالت التزامی کے اور اگر لفظ کا ایسا معنٰی بسیط ہو جس کا کوئی لازم ہو تو دلالت التزامی ثابت ہو گی بغیر دلالت تضمنی کے پس استلزام واقع نہیں ہے۔طرفین (دلالت تضمنی اور دلالت التزامی) میں سے کسی شئی میں۔

تشریح:۔ قوله اذ يجوز.........الخ. اس عبارت سے شارح کی غرض اس دعویٰ پر دلیل پیش کرنا ہے جو ماتن نے اپنے قول ولا عكس سے کیا

دعویٰ یہ ہے کہ....! دلالت تضمنی اور دلالت التزامی لازم نہیں ہے دلالت مطابقی کو یعنی جہاں دلالت مطابقی پائی جائے وہاں دلالت تضمنی اور دلالت التزامی کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔اس کی دلیل یہ ہے کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک لفظ ایسا ہو جس کی وضع معنٰی بسیط کے لئے ہو اور اس کا کوئی لازم بھی نہ ہو تو ایسی صورت میں دلالت مطابقی تو ہو گی لیکن دلالت تضمنی اور دلالت التزامی نہیں ہو گی دلالت تضمنی تو اس لئے نہیں ہو گی کہ وہ جزء پر ہوتی ہے اور بسیط کا کوئی جزء نہیں ہوتا پس جب جزء ہی نہیں ہے تو اس پر دلالت بھی نہیں ہو گی اور جب اس پر دلالت نہیں ہو گی تو دلالت تضمنی بھی نہیں ہو گی اور دلالت التزامی اس لئے نہیں ہو گی کہ وہ خارج لازم پر ہوتی ہے اور یہاں کوئی لازم نہیں ہے۔اس کی مثال اسم جلالت اللہ ہے کیونکہ اس لفظ کی وضع ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے ہے اور ذات باری تعالیٰ ایسی ذات ہے جس کا کوئی جزء نہیں ہے یعنی یہ بسیط ہے اور اس کا لازم بھی نہیں کیونکہ ذاتِ باری تعالیٰ واجب ہے۔اور جو واجب ہو اس کا کوئی لازم نہیں ہوتا۔

قولہ:۔ ولو كان له.........الخ اس عبارت سے شارح کی غرض دلالت تضمنی اور دلالت التزامی کے آپس کے تعلق کو بیان کرنا ہے جو ماتن نے بیان نہیں کیا اس تعلق کا حاصل یہ ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کو مستلزم نہیں ہیں یعنی ایسا ضروری نہیں ہے کہ جہاں ایک پائی جائے وہاں دوسری بھی پائی جائے بلکہ یہ دونوں جمع بھی ہو سکتی ہیں اور الگ بھی پائی جا سکتی ہیں یعنی ان کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اس لئے کے یہاں تین مادے ہیں ایک مادہ اجتماعی ہے اور دو مادے افتراقی ہیں اور جہاں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی ہوں وہاں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے لہذا دلالت تضمنی اور دلالت التزامی میں بھی عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہو گی مادہ اجتماعی کی مثال جب لفظ کی وضع معنٰی مرکب کے لئے ہو اور اس کا کوئی لازم بھی ہو تو وہاں دلالت تضمنی اور دلالت التزامی دونوں پائی جائیں گی جیسے لفظ انسان اس کی وضع معنٰی مرکب حیوان ناطق کے لئے کی گئی ہے اور اس کے لازم بھی ہیں اس مادہ افتراقی کی مثال جس میں دلالت تضمنی ہو اور دلالت التزامی نہ ہو۔جب لفظ کی وضع ایسے معنٰی مرکب کے لئے

ہو جس کا کوئی لازم نہ ہو تو ایسی صورت میں دلالت تضمنی تو ہوگی لیکن التزامی نہیں ہوگی۔ اور اس مادہ افتراقی کی مثال جس میں دلالت التزامی ہو اور دلالت تضمنی نہ ہو جب لفظ کی وضع معنیٰ بسیط کے لئے ہو اور اس کا کوئی لازم بھی ہو تو ایسی صورت میں دلالت التزامی تو ہوگی کیونکہ خارج لازم موجود ہے لیکن دلالت تضمنی نہیں ہوگی کیونکہ جزء موجود نہیں ہے۔

جیسے نقطہ بسیط ہے کہ وہ انقسام کو قبول نہیں کرتا لیکن خط اس کے لئے لازم ہے۔ اس لئے کہ نقطہ خط کے بغیر نہیں پایا جاتا اور نقطہ کے خط کے بغیر نہ پائے جانے کی وجہ یہ ہے کہ نقطہ کہتے ہیں خط کی انتہا کو پس جب خط ہی نہیں ہوگا تو نقطہ کیسے ہوگا اور جیسے عمٰی بسیط ہے اور بصر اس کا لازم ہے۔

﴿عبارت متن﴾ وَالْمَوْضُوْعُ اِنْ قُصِدَ بِجُزْئِهِ الدَّلَالَةُ عَلٰى جُزْءِ مَعْنَاهُ فَمُرَكَّبٌ وَاِمَّا تَامٌّ خَبَرٌ اَوْ اِنْشَاءٌ وَاِمَّا نَاقِصٌ تَقْيِيْدِيٌّ اَوْ غَيْرُهُ وَاِلَّا فَمُفْرَدٌ

ترجمہ:۔ اور موضوع اگر ارادہ کیا جائے اس موضوع کی جزء سے دلالت کا اس کے معنیٰ کی جزء پر تو وہ مرکب ہے یا تام خبر ہے یا انشاء اور یا ناقص تقییدی ہے یا غیر تقییدی اور ورنہ مفرد ہے۔

تشریح:۔ ماتن جب دلالت کی بحث سے فارغ ہو گئے تو اب وہ لفظ کی بحث میں شروع ہو رہے ہیں ذکر کردہ عبارت کا مختصر سا مطلب یہ ہے کہ لفظ موضوع کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مرکب (۲) مفرد۔ اگر لفظ کی جزء سے معنیٰ مرادی کی جزء پر دلالت کا ارادہ کیا گیا ہو تو اسے مرکب کہتے ہیں۔ مرکب کی پھر دو قسمیں ہیں (۱) مرکب تام اور (۲) مرکب ناقص۔ مرکب تام کی پھر دو قسمیں ہیں (۱) خبر (۲) انشاء اور مرکب ناقص کی بھی دو قسمیں ہوتی ہیں (۱) تقییدی (۲) غیر تقییدی اور اگر لفظ کی جزء سے معنیٰ مرادی کی جزء پر دلالت کا قصد نہ کیا گیا ہو تو اسے مفرد کہتے ہیں۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ وَالْمَوْضُوْعُ☆اَیِ اللَّفْظُ الْمَوْضُوْعُ اِنْ اُرِيْدَ دَلَالَةُ جُزْءٍ مِنْهُ عَلٰى جُزْءِ مَعْنَاهُ فَهُوَ الْمُرَكَّبُ وَاِلَّا فَهُوَ الْمُفْرَدُ وَالْمُرَكَّبُ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِاُمُوْرٍ اَرْبَعٍ اَلْاَوَّلُ اَنْ يَكُوْنَ لِلَّفْظِ جُزْءٌ وَالثَّانِیْ اَنْ يَكُوْنَ لِمَعْنَاهُ جُزْءٌ وَالثَّالِثُ اَنْ يَدُلَّ جُزْءُ اللَّفْظِ عَلٰى جُزْءِ مَعْنَاهُ وَالرَّابِعُ اَنْ تَكُوْنَ هٰذِهِ الدَّلَالَةُ مُرَادَةً فَبِانْتِفَاءِ كُلٍّ مِنَ الْقُيُوْدِ الْاَرْبَعَةِ يَتَحَقَّقُ الْمُفْرَدُ فَلِلْمُرَكَّبِ قِسْمٌ وَاحِدٌ وَلِلْمُفْرَدِ اَقْسَامٌ اَرْبَعٌ اَلْاَوَّلُ مَا لَا جُزْءَ لِلَّفْظِ نَحْوُ هَمْزَةِ الْاِسْتِفْهَامِ وَالثَّانِیْ مَا لَا جُزْءَ لِمَعْنَاهُ نَحْوُ لَفْظِ اَللّٰهِ وَالثَّالِثُ مَا لَا دَلَالَةَ لِجُزْءِ لَفْظِهٖ عَلٰى جُزْءِ مَعْنَاهُ كَزَيْدٍ وَعَبْدُاللّٰهِ عَلَمًا وَالرَّابِعُ مَا يَدُلُّ جُزْءُ لَفْظِهٖ عَلٰى جُزْءِ مَعْنَاهُ لٰكِنَّ الدَّلَالَةَ غَيْرُ مَقْصُوْدَةٍ كَالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ عَلَمًا لِشَخْصٍ اِنْسَانِیٍّ

ترجمہ:۔ یعنی لفظ موضوع اگر ارادہ کیا جائے دلالت کا اس لفظ کی جزء سے اس کے معنیٰ کے جزء پر تو وہ مرکب ہے ورنہ پس وہ مفرد ہے پس مرکب بیشک وہ ثابت ہوتا ہے چار امور کے ثابت ہونے سے پہلا امر یہ ہے کہ لفظ کا جزء ہو اور دوسرا امر یہ ہے کہ اس کے معنیٰ کا

جزء ہو اور تیسرا امر یہ ہے کے لفظ کا جزء دلالت کرے معنٰی کے جزء پر اور چوتھا امر یہ ہے کہ یہ دلالت مراد و مقصود ہو پس ان چار قیدوں میں سے ہر ایک قید کے انتفاء سے مفرد ثابت ہو جائے گا۔ پس مرکب کے لئے ایک قسم ہے اور مفرد کے لئے چار قسمیں ہیں ۔پہلی قسم یہ ہے کہ لفظ کا جزء نہ ہو جیسے ہمزہ استفہام اور دوسری قسم یہ ہے کہ اس لفظ کے معنٰی کا جزء نہ ہو جیسے لفظ اللہ اور تیسری قسم یہ ہے کہ اس کے لفظ کی جزء کی دلالت اس کے معنٰی کے جزء پر نہ ہو جیسے زید اور عبداللہ علم ہونے کی حالت میں اور چوتھی قسم یہ ہے کہ لفظ کی جزء دلالت کرے معنٰی کی جزء پر لیکن دلالت مقصود نہ ہو جیسے حیوان ناطق شخص انسانی کا علم ہونے کی حالت میں۔

تشریح:۔ قولہ ای اللفظ الموضوع......الخ اس عبارت سے شارح کی ایک غرض تو یہ بتانا ہے کہ متن میں جو الموضوع کا لفظ ہے یہ صیغہ صفت ہے اور اس کا موصوف اللفظ محذوف ہے اور دوسری غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ ماتن کا یہ کہنا کہ موضوع کی صرف دو قسمیں ہیں ایک مرکب اور دوسری مفرد درست نہیں ہے اس لئے کہ موضوع کی جس طرح مرکب اور مفرد دو قسمیں ہیں اسی طرح اس کی اور قسمیں بھی ہیں جیسے عقود، خطوط، نُصب اور اشارات یہ سب قسمیں موضوع تو ہیں لیکن یہ نہ مرکب ہیں اور نہ ہی مفرد۔

جواب:۔ یہاں موضوع سے لفظ موضوع مراد ہے اور دوال اربعہ یعنی عقود، خطوط، نصب اور اشارات اگرچہ موضوع تو ہیں لیکن یہ لفظ نہیں ہیں لہذا یہ مقسم ہی سے خارج ہیں پس جب یہ مقسم ہی سے خارج ہیں تو ان کو لے کر اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔

قولہ:۔ ان ارید دلالہ......الخ اس عبارت سے شارح نے لفظ موضوع کی دو قسموں مرکب اور مفرد کی تعریفیں کی ہیں اگر لفظ کی جزء سے معنٰی مرادی کی جزء پر دلالت کا قصد کیا گیا ہو تو اسے مرکب کہتے ہیں اور اگر لفظ کی جزء سے معنٰی مرادی کی جزء پر دلالت کا قصد نہ کیا گیا ہو تو اسے مفرد کہتے ہیں۔

قولہ:۔ فَالمرکبُ اِنَّما یتحققُ......الخ اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ مرکب کی مذکورہ تعریف سے یہ بات معلوم ہوگئی کے مرکب کے وجود کہ لئے چار چیزوں کا بلکہ پانچ چیزوں کا ہونا ضروری ہے اگر یہ تمام چیزیں نہ پائی گئیں یا ان چیزوں میں سے ایک چیز نہ پائی گئی تو مرکب نہیں پایا جائے گا۔ کیونکہ مرکب مقید ہے اور یہ چیزیں اس کی قید ہیں اور مقید کا رفع دو طرح ہوتا ہے ایک سب قیود کے اٹھنے سے دوسری جتنی قیدیں ہیں ان میں اگر کوئی قید معدوم ہو جائے تب بھی مقید کا رفع ہو جاتا ہے وہ پانچ چیزیں یہ ہیں۔

(1) پہلی چیز:۔ یہ ہے کہ لفظ کا جزء ہو اگر لفظ کا جزء نہ ہوا تو وہ لفظ مرکب نہیں ہوگا بلکہ مفرد ہوگا جیسے ہمزہ استفہام۔

(2) دوسری چیز:۔ یہ ہے کہ اس لفظ کے معنٰی کے جزء ہوں اگر لفظ کی جزء تو ہوئی لیکن معنٰی کی جزئیں نہ ہوئیں تو وہ لفظ بھی مرکب نہیں ہوگا بلکہ مفرد ہوگا جیسے لفظ اللہ کہ اس لفظ کے جزء ا، ل، ہ ہیں لیکن معنٰی کا جزء نہیں کیونکہ اس کا معنٰی اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور اللہ تعالیٰ کا کوئی جزء نہیں۔

(3) تیسری چیز:۔ یہ ہے کہ لفظ کی جزء معنٰی کی جزء پر دلالت کرے اگر لفظ کی جزء بھی ہوئی اور معنٰی کی جزء بھی ہوئی لیکن لفظ کی جزء

معنٰی کی جزء پر دلالت نہیں کرتی تو وہ بھی مرکب نہیں بلکہ مفرد ہوگا۔ جیسے لفظ زید کہ اس کہ جزء (ز،ی،د) ہیں اور اس کے معنٰی یعنی زید کی ذات کے بھی جزء ہیں ناک،کان، ہاتھ، پاؤں وغیرہ لیکن لفظ کا کوئی جزء معنٰی کے کسی جزء پر دلالت نہیں کرتا۔

(4) چوتھی چیز:۔ یہ ہے کہ لفظ کی جزء معنٰی مقصود کی جز پر دلالت کرے اگر لفظ کی جزء معنٰی کی جز پر دلالت تو کرے لیکن وہ معنٰی مقصود نہ ہو تو بھی وہ لفظ مرکب نہیں بلکہ مفرد ہوگا جیسے عبداللہ جب کہ یہ کسی کا نام رکھا جائے دیکھئے اس لفظ کا بھی جزء ہے یعنی عبد اور اللہ نیز اس کے معنٰی (اللہ کا بندہ) کا بھی جزء ہے یعنی اللہ اور بندہ اور لفظ کے جزء کی دلالت معنٰی کے جز پر بھی ہو رہی ہے لیکن یہ معنٰی مقصود نہیں کیونکہ یہاں دلالت بطور معنٰی اضافی کے ہو رہی ہے حالانکہ مقصود معنٰی اضافی نہیں بلکہ معنٰی علمی ہے یعنی ذات مشخصہ۔

(5) پانچویں چیز:۔ یہ ہے کہ لفظ کی جزء سے معنٰی مقصود کی جزء پر دلالت کا قصد کیا گیا ہو اگر لفظ کی جزء سے معنٰی مقصود کی جزء پر دلالت کا قصد نہ کیا گیا ہو تو لفظ مرکب نہ ہوگا بلکہ مفرد ہوگا جیسے کسی کا نام حیوان ناطق رکھ دیا جائے ملاحظہ فرمائیں کہ یہاں لفظ کا بھی جزء ہے یعنی حیوان اور ناطق اور معنٰی مقصود یعنی ماھیت انسانیه مع التشخص کی بھی جزء ہے اور لفظ کا جزء یعنی حیوان معنٰی مقصود کی جز پر دلالت بھی کر رہا ہے کیونکہ حیوان دلالت کرتا ہے مفہوم حیوان پر اور مفہوم حیوان ماہیت انسانیہ کا جزء ہے اور ماہیت انسانیہ لفظ کے معنٰی مقصود یعنی ذات مشخصہ کا جزء ہے لیکن حیوان کی دلالت مفہوم حیوان پر بحالت علیت مقصود نہیں ہے کیونکہ اس تقدیر پر حیوان ناطق سے مقصود ذات مشخصہ ہے ماہیت انسانیہ نہیں۔

قولہ:۔ فبانتفاء کل......الخ اس عبارت سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ اگر مذکورہ چار چیزوں میں سے تمام نہ پائی گئیں یا کوئی ایک چیز نہ پائی گئی تو مفرد متحقق ہو جائے گا کیونکہ مفہوم مرکب مقید ہے اور مذکور چاروں چیزیں اس کی قید ہیں اور ضابطہ یہ ہے کہ قید کے اٹھنے سے مقید بھی اٹھ جاتا ہے پس جب یہاں قید کے اٹھنے سے مقید یعنی مرکب اٹھے گا تو مفرد متحقق ہو جائے گا کیونکہ یہاں مفرد اور مرکب کے علاوہ کوئی تیسری قسم نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ مرکب کی صرف ایک قسم ہے اور مفرد کی چار قسمیں ہیں۔

(1) پہلی قسم:۔ لفظ کا جزء نہ ہو جیسے ہمزہ استفہام۔

(2) دوسری قسم:۔ لفظ کا جزء تو ہو لیکن معنٰی کا جزء نہ ہو جیسے اسم جلالت اللہ۔

(3) تیسری قسم:۔ لفظ کا جزء بھی ہو اور معنٰی کا جزء بھی ہو لیکن لفظ کا جزء معنٰی کے جزء پر دلالت نہ کرے جیسے زید۔

(4) چوتھی قسم:۔ لفظ کا جزء بھی ہو معنٰی کا جزء بھی ہو لفظ کا جزء معنٰی کی جزء پر دلالت بھی کرے لیکن معنٰی مقصود کے جزء پر دلالت نہ کرے جیسے عبداللہ جب کسی کا نام ہو۔

(5) پانچویں قسم:۔ لفظ کا جزء بھی ہو معنٰی کا جزء بھی ہو لفظ کا جزء معنٰی مقصود کے جزء پر دلالت بھی کرے لیکن دلالت کرانا مقصود نہ ہو جیسے حیوان ناطق جب شخص انسانی کا علم ہو

قولہ:۔ عبدالله علما......الخ

سوال:۔ شارح نے یہاں عبداللہ کے ساتھ علما کی قید کیوں لگائی ہے؟

جواب:۔ عبداللہ کے ساتھ علما کی قید لگا کر اس عبداللہ کو خارج کیا ہے جو علم نہ ہو کیونکہ جو عبداللہ علم نہیں ہے وہ مفرد نہیں بلکہ مرکب ہے کیونکہ یہاں لفظ کی جزء یعنی عبد معنیٰ مرادی کی جزء پر دلالت کرتی ہے کیونکہ عبد دال ہے عبودیت پر۔

قولہ:۔ کالحیوان الناطق علما......الخ

سوال:۔ یہاں شارح نے حیوان ناطق کے ساتھ علما لشخص انسانی کی قید کیوں لگائی ہے؟

جواب:۔ یہ قید لگا کر شارح نے اس حیوان ناطق کو مفرد ہونے سے خارج کیا ہے جو کسی انسان کا علم نہ ہو کیونکہ جب یہ انسان کا علم نہیں ہو گا تو یہ مفرد نہیں ہوگا بلکہ مرکب ہوگا کیونکہ اس کے لفظ کا جزء معنیٰ کے جزء پر دلالت کرتا ہے۔

﴿عبارت،شرح﴾ قَوْلُهٗ اِمَّا تَامٌّ اَیْ یَصِحُّ السُّکُوْتُ عَلَیْهِ کَزَیْدٌ قَائِمٌ

ترجمہ:۔ یعنی اس پر خاموش ہونا صحیح ہو جیسے زیدٌ قائمٌ۔

تشریح:۔ قَوْلُهٗ ای یصح......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض مرکب کی دو قسموں میں سے پہلی قسم مرکب تام کی تعریف کرنا ہے۔

چنانچہ فرمایا......! مرکب تام اس مرکب کو کہتے ہیں جس پر سکوت صحیح ہو یعنی بات کرنے والا جب بات کر کے خاموش ہو جائے تو سننے والے کو کوئی خبر یا طلب معلوم ہو جائے جیسے زیدٌ قائمٌ ۔ اِذْهَبْ ۔

اور اذ هب مثال اول میں زید کے کھڑا ہونے کی خبر معلوم ہوئی ہے اور مثال ثانی میں جانے کی طلب معلوم ہوئی ہے یعنی متکلم نے مخاطب سے چلے جانے کا مطالبہ کیا ہے۔

﴿عبارت،شرح﴾ قَوْلُهٗ خَبَرٌ اِنِ احْتَمَلَ الصِّدْقَ وَالْکِذْبَ اَیْ یَکُوْنُ مِنْ شَاْنِهٖ اَنْ یَّتَّصِفَ بِهِمَا بِاَنْ یُّقَالَ لَهٗ الصَّادِقُ اَوْ کَاذِبٌ

ترجمہ:۔ اگر وہ احتمال رکھے سچ اور جھوٹ کا یعنی ہو اس کی شان میں سے یہ بات کہ وہ متصف ہو ان دونوں (صدق وکذب) کے ساتھ بایں طور کہ کہا جائے اس کو صادق یا کاذب۔

تشریح:۔ قولہ ان احتمل ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض مرکب تام کی دو قسموں میں سے پہلی قسم مرکب خبری کی تعریف کرنا ہے۔

چنانچہ فرمایا......! مرکب خبری اس مرکب کو کہتے ہیں جو صدق وکذب کا احتمال رکھتا ہو جیسے العلم نورٌ اور زیدٌ قائمٌ

قولہ:۔ ای یکون من شانہ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض مرکب خبری کی تعریف پر وارد ہونے والے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ مرکب خبری کی تعریف مذکور اپنے افراد کو جامع نہیں ہے اس لئے کہ اس سے وہ خبریں خارج ہو جاتی ہیں جن میں صرف صدق ہے کذب نہیں جیسے اللہ موجود اور محمد رسول اللہ اور اسی طرح اس سے وہ خبریں بھی خارج ہو جاتی ہیں جن میں صرف

کذب ہے صدق نہیں جیسے الارض فوقنا اور السماء تحتنا اور مذکورہ دونوں قسم کی خبروں کے خبر کی تعریف سے خارج ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ خبریں صدق اور کذب دونوں کا بیک وقت احتمال نہیں رکھتی ہیں حالانکہ اس تعریف کے مطابق دونوں کا احتمال ضروری ہے پس جب تعریف مذکوران خبروں پر صادق نہ آئی جن میں صرف صدق ہے کذب نہیں ہے یا جن میں صرف کذب ہے صدق نہیں ہے تو یہ تعریف جامع نہ ہوئی حالانکہ تعریف کے لئے جامع ہونا ضروری ہوتا ہے۔

جواب:۔ اسکا حاصل یہ ہے کہ خبر کی تعریف میں صدق وکذب کے احتمال سے مراد یہ ہے کہ نفس مفہوم خبر اور ماہیت خبر سچ اور جھوٹ کا احتمال رکھتی ہو قطع نظر امور خارجیہ یعنی متکلم اور طرفین وغیرہ کے اور اعتراض میں بیان کردہ مثالوں میں جو جھوٹ کا یا سچ کا احتمال ختم ہوا ہے وہ امور خارجیہ کی وجہ سے ختم ہوا ہے ورنہ ان مثالوں میں بھی نفس خبر اور ماہیت خبر سچ اور جھوٹ کا احتمال رکھتی ہے۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ اَوْ اِنْشَاءٌ اِنْ لَّمْ يَحْتَمِلْهُمَا

ترجمہ:۔ اگر وہ احتمال نہ رکھے ان دونوں (صدق وکذب) کا۔

تشریح:۔ قوله ان لم يحتملهما......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض مرکب تام کی دو قسموں میں سے دوسری قسم مرکب انشائی کی تعریف کرنا ہے۔

چنانچہ فرمایا......! کہ اگر مرکب تام صدق وکذب کا کا احتمال نہ رکھے تو اسے مرکب انشائی کہتے ہیں انشاء کا لفظی معنیٰ ہے پیدا کرنا اور چونکہ مرکب انشائی میں کسی واقع کی حکایت نہیں کی جارہی ہوتی بلکہ سرے سے کوئی نئی بات پیدا کی جارہی ہوتی ہے اس لئے اسے مرکب انشائی کہتے ہیں جیسے اطلبو العلم اس مثال میں کسی واقعہ کی حکایت بیان نہیں کی گئی کہ اسے سچا یا جھوٹا کہا جاسکے بلکہ سرے سے علم کی طلب کا حکم پیدا کیا جارہا ہے۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ وَاِمَّا نَاقِصٌ اِنْ لَّمْ يَصِحَّ السُّكُوْتُ عَلَيْهِ

ترجمہ:۔ اگر اس پر سکوت صحیح نہ ہو

تشریح:۔ قوله ان لم يصح السكوت عليه اس عبارت سے شارح کی غرض مرکب کی دو قسموں میں سے دوسری قسم مرکب ناقص کی تعریف کرنا ہے چنانچہ فرمایا......! کہ اگر مرکب پر سکوت صحیح نہ ہو تو اسے مرکب ناقص کہتے ہیں یعنی اگر بات کرنے والا بات کر کے خاموش ہو جائے اور سننے والے کو کوئی خبر یا طلب معلوم نہ ہو تو اسے مرکب ناقص کہتے ہیں جیسے غلام زید

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ تَقْيِيْدِيٌّ اِنْ كَانَ الْجُزْءُ الثَّانِىْ قَيْدًا لِّلْاَوَّلِ نَحْوُ غُلَامُ زَيْدٍ وَرَجُلٌ فَاضِلٌ وَقَائِمٌ فِى الدَّارِ

ترجمہ:۔ اگر دوسری جزء قید ہو پہلی جزء کی جیسے غلام زید، رجل فاضلٌ اور قائمٌ فی الدار

تشریح:۔ قولہ ان الجزء الثانی......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض مرکب ناقص کی دوقسموں میں سے پہلی قسم مرکب تقییدی کی تعریف کرنا ہے۔

چنانچہ فرمایا......! اگر مرکب ناقص کی دوسری جزء پہلی جزء کے لئے قید ہوتو اس مرکب ناقص کومرکب تقییدی کہتے ہیں جیسے غلام زید، رجل فاضل اورقائم فی الدار

اعتراض:۔ مثال تو دی جاتی ہے ممثل لہٗ کی وضاحت کے لئے اور وضاحت ایک مثال سے بھی ہو جاتی ہے تو پھر شارح نے تین مثالیں کیوں دی ہیں؟

جواب:۔ مرکب تقییدی کی تین مثالیں دے کر شارح نے مرکب تقییدی کی مختلف قسموں کی طرف اشارہ کیا ہے مرکب تقییدی کی ایک قسم مرکب اضافی ہے جیسے غلام زید مرکب اضافی میں مضاف الیہ قید ہوتا ہے مضاف کے لئے اور مرکب تقییدی کی دوسری قسم مرکب توصیفی ہے جیسے رجل فاضل مرکب توصیفی میں صفت قید ہوتی ہے موصوف کے لئے اور مرکب تقییدی کی تیسری قسم وہ مرکب ہے جو ذوالحال اور حال سے مرکب ہو جیسے رأیت راکبار جلا اس مرکب میں حال قید ہے ذوالحال کے لئے۔

﴿عبارت،شرح﴾قَوْلُهٗ اَوْ غَیْرُہٗ اِنْ لَّمْ یَکُنِ الثَّانِیْ قَیْدًا لِلْاَوَّلِ نَحْوُ فِیْ الدَّار

ترجمہ:۔ اگر دوسری جزء قید نہ ہو پہلی جزء کے لئے جیسے فی الدار

تشریح:۔ قولہ ان لم یکن الثانی ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض مرکب ناقص کی دو قسموں میں سے دوسری قسم مرکب غیر تقییدی کی تعریف کرنا ہے

چنانچہ فرمایا......! اگر مرکب ناقص کی دوسری جزء پہلی جزء کے لئے قید نہ ہوتو اس مرکب ناقص کو مرکب غیر تقییدی کہتے ہیں جیسے خمسة عشر اور فی الدار

اعتراض:۔ مثال تو دی جاتی ہے ممثل لہٗ کی وضاحت کے لئے اور وضاحت ایک مثال سے بھی ہو جاتی ہے تو پھر شارح نے دو مثالیں کیوں دی؟

جواب:۔ دووجھوں کے پیش نظر شارح نے مرکب غیر تقییدی کی دو مثالیں بیان کی ہیں ایک اس امر کو بیان کرنے کے لئے کہ مرکب غیر تقییدی کا پہلا جزء کبھی اسم ہوتا ہے اور کبھی اسم نہیں ہوتا اور دوسری وجہ اس امر کو بیان کرنے کے لئے کہ پہلا جزء کبھی عامل ہوتا ہے جیسے فی الدار میں اور کبھی عامل نہیں ہوتا جیسے خمسة عشر میں۔

﴿عبارت،شرح﴾قَوْلُهٗ وَاِلَّا فَمُفْرَدٌ اَیْ وَاِنْ لَّمْ یُقْصَدْ بِجُزْءٍ مِّنْهُ الدَّلَالَةُ عَلٰی جُزْءِ مَعْنَاہُ

ترجمہ:۔ اگر ارادہ نہ کیا جائے اس لفظ کی جزء سے دلالت کا اس کے معنٰی کی جزء پر

تشریح:۔ قولہ وان لم یقصد......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض یہ بتانا ہے کہ ماتن کے قول والا فمفرد میں جو الا ہے وہ الا استثنائیہ نہیں ہے بلکہ الا مرکبہ ہے۔

ماتن نے جو مفرد کی تعریف کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر لفظ کی جزء سے معنیٰ مرادی کی جز پر دلالت کا قصد نہ کیا گیا ہو تو اسے مفرد کہتے ہیں اس کی پانچ صورتیں بنتی ہیں جن کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

﴿عبارت، متن﴾ وَهُوَاِن اسْتَقَلَّ فَمَعَ الدَّلَالَةِ بِهَيْئَتِهٖ عَلٰى اَحَدِ الْاَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ كَلِمَةٌ وَبِدُوْنِهَا اِسْمٌ وَاِلَّا فَاَدَاةٌ

ترجمہ:۔ اور وہ مفرد اگر مستقل ہو پس وہ اپنی ھیئت کے ساتھ تین زمانوں میں سے کسی ایک پر دلالت کرنے کے ساتھ کلمہ ہے اور اس کے بغیر اسم ہے ورنہ اداۃ ہے۔

تشریح:۔ مذکورہ عبارت سے ماتن کی غرض لفظ مفرد کی پہلی تقسیم کو بیان کرنا ہے۔ جو کہ معنٰی کے استقلال اور عدم استقلال کے اعتبار سے ہے۔

اس تقسیم کا حاصل یہ ہے کہ معنٰی کے استقلال اور عدم استقلال کے اعتبار سے لفظ مفرد کی تین قسمیں ہیں ایک اسم دوسری کلمہ اور تیسری اداۃ

وجہ حصر یہ ہے...... کہ لفظ مفرد دو حال سے خالی نہیں کہ وہ مستقل معنٰی پر دلالت کرے گا یا نہیں بصورت ثانی اداۃ ہے بصورت اول پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وہ اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں میں سے کسی زمانے پر دلالت کرے گا یا نہیں بصورت اول کلمہ ہے اور بصورت ثانی اسم ہے۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ وَهُوَ اِنِ اسْتَقَلَّ فِي الدَّلَالَةِ عَلٰى مَعْنَاهُ بِاَنْ لَّا يُحْتَاجَ فِيْهَا اِلٰى ضَمِّ ضَمِيْمَةٍ

ترجمہ:۔ اپنے معنیٰ پر دلالت کرنے میں بایں طور کہ وہ محتاج نہ ہو دلالت کرنے میں کسی کلمہ کے ملانے کی طرف۔

تشریح:۔ قولہ ای فی الدلالۃ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن کے قول استقل کا متعلق بتانا ہے یعنی ماتن نے یہ بیان کیا تھا کہ لفظ مفرد اگر مستقل ہو اور یہ نہیں بیان کیا تھا کہ کس چیز میں مستقل ہو تو مذکورہ عبارت سے شارح نے بتایا ہے کہ وہ اپنے معنٰی پر دلالت کرنے میں مستقل ہو اور اس کے بعد شارح نے اپنے قول بان لا یحتاج ......الخ سے اپنے معنٰی پر دلالت کرنے میں مستقل ہونے کا مطلب بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا لفظ کہ اپنے معنٰی پر دلالت کرنے میں مستقل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ لفظ اپنے معنٰی پر خود بخود دلالت کرے اپنے معنٰی پر دلالت کرنے میں دوسرے کلمہ کے ملانے کا محتاج نہ ہو۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ بِهَيْئَتِهٖ بِاَنْ يَّكُوْنَ بِحَيْثُ كُلَّمَا تُحُقِّقَتْ هَيْئَتُهُ التَّرْكِيْبِيَّةُ فِيْ مَادَّةٍ مَّوْضُوْعَةٍ مُتَصَرَّفَةٍ فِيْهَا فُهِمَ وَاحِدٌ مِّنَ الْاَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ مَثَلًا هَيْئَةُ نَصَرَ وَهِيَ الْمُشْتَمِلَةُ عَلٰى ثَلَاثَةِ حُرُوْفٍ مَفْتُوْحَةٍ مُتَوَالِيَةٍ كُلَّمَا تُحُقِّقَتْ فُهِمَ الزَّمَانُ الْمَاضِيْ لٰكِنْ بِشَرْطِ اَنْ يَّكُوْنَ تَحَقُّقُهَا فِيْ ضِمْنِ مَادَّةٍ مَّوْضُوْعَةٍ مُتَصَرَّفَةٍ فِيْهَا فَلَا يَرِدُ النَّقْضُ بِنَحْوِ جَسَقٍ وَحَجَرٍ

ترجمہ:۔ بایں طور کہ وہ اس طرح ہو کہ جب کبھی ہیئت ترکیبیہ متحقق ہو ایسے مادہ میں جو موضوعہ ہے اور اس میں گردان واقع ہوتی ہے تو اس

سے تین زمانوں میں سے کوئی زمانہ سمجھا جائے جیسے نصر کی ہیئت اور وہ مشتمل ہے تین لگا تار مفتوح حروف پر جب بھی یہ ہیئت محقق ہو گی تو اس سے زمانہ ماضی سمجھا جائے گا لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس ہیئت کا تحقق ایسے مادہ میں ہو جو موضوعہ ہے اور اس میں گردان واقع ہوتی ہے پس نہیں وارد ہوگا اعتراض جسق اور حجر کی مثل کے ساتھ۔

تشریح:۔ قوله بان يكون بحيث......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض اس مقام پر وارد ہونے والے ایک سوال کا جواب دینا ہے لیکن سوال سے پہلے ایک تمہید سمجھیں۔

وہ یہ ہے کہ...... ہیئت ترکیبیہ زمانہ پر دلالت کرتی ہے مثلاً لفظ نصر کی ہیئت ترکیبیہ جو کہ اس کو مخصوص حروف کی ترتیب اور مخصوص حرکات کے ساتھ حاصل ہوئی ہے یہ زمانہ ماضی پر دلالت کرتی ہے اور لفظ ینصر کی ہیئت ترکیبیہ جو کہ اس کو مخصوص حروف کی ترتیب اور مخصوص حرکات وسکنات سے حاصل ہوئی ہے یہ زمانہ حال یا استقبال پر دلالت کرتی ہے۔ اس تمہید کے بعد سوال یہ ہے کہ ہیئت ترکیبیہ دو حال سے خالی نہیں کہ وہ زمانہ پر دلالت کرے گی یا نہیں اور یہ دونوں احتمال باطل ہیں احتمال ثانی تو اس لئے باطل ہے کہ ہیئت ترکیبیہ زمانے پر دلالت کرتی ہے اس لئے کے نصر جو زمانہ ماضی پر دلالت کرتا ہے اور ینصر جو زمانہ حال یا استقبال پر دلالت کرتا ہے یہ ہیئت ترکیبیہ کی وجہ سے ہی کرتا ہے اور احتمال اول اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ جسق اور حجر کی ہیئت ترکیبیہ بھی زمانہ ماضی پر دلالت کرے کیونکہ ان دونوں لفظوں کی ہیئت ترکیبیہ بھی نصر کی ہیئت ترکیبیہ جیسی ہے حالانکہ حجر اسم ہے اور اسم زمانہ پر دلالت نہیں کرتا اور جسق مہمل ہے اور مہمل کا معنی ہی نہیں ہوتا ہے کہ زمانہ پر دلالت کر سکے۔

جواب:۔ ہیئت ترکیبیہ زمانہ پر دلالت کرتی ہے لیکن ہیئت ترکیبیہ مطلقہ نہیں بلکہ ہیئت ترکیبیہ معینہ اور ہیئت ترکیبیہ معینہ وہ ہیئت ہے جو مادہ موضوعہ متصرفہ میں موجود ہو یعنی وہ ہیئت ترکیبیہ ایسے مادہ میں موجود ہو جو کسی معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو اور اس مادے کی گردان بھی ہوتی ہو پس جو ہیئت ترکیبیہ مادہ موضوعہ متصرفہ میں موجود ہوگی وہ تین زمانوں میں سے کسی زمانے پر دلالت کرے گی جیسے نصر کی ہیئت ترکیبیہ زمانہ ماضی پر دلالت کرتی ہے کیونکہ یہ ہیئت ترکیبیہ مادہ موضوعہ متصرفہ میں موجود ہے اس لئے کے لفظ نصر لفظ موضوع ہے نہ کے مہمل اور لفظ نصر متصرف بھی ہے کیونکہ اس کی گردان ہوتی ہے اور جو ہیئت ترکیبیہ مادہ غیر موضوعہ میں ہوگی وہ زمانہ پر دلالت نہیں کرے گی اور جو ہیئت ترکیبیہ مادہ موضوعہ غیر متصرفہ میں موجود ہوگی وہ بھی زمانہ پر دلالت نہیں کرے گی جیسے لفظ جسق کی ہیئت ترکیبیہ اور لفظ حجر کی ہیئت ترکیبیہ زمانہ پر دلالت نہیں کر رہیں کیونکہ لفظ جسق کی جو ہیئت ترکیبیہ ہے وہ مادہ موضوعہ میں نہیں ہے بلکہ مادہ مہملہ میں ہے اور حجر کی ہیئت ترکیبیہ مادہ موضوعہ متصرفہ میں نہیں ہے بلکہ مادہ موضوعہ غیر متصرفہ میں ہے

شارح کہتا ہے کہ...... جب یہاں ہیئت ترکیبیہ سے وہ ہیئت ترکیبیہ مراد ہے جو مادہ موضوعہ متصرفہ میں موجود ہونہ کے مطلق ہیئت ترکیبیہ تو پھر لفظ جسق اور لفظ حجر وغیرہ سے اعتراض وارد نہیں ہوگا اس لئے کہ ان لفظوں میں جو ہیئت ترکیبیہ ہے وہ مادہ موضوعہ

متصرفہ میں نہیں ہے۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ كَلِمَةٌ فِيْ عُرْفِ الْمَنْطِقِيِّيْنَ وَفِيْ عُرْفِ النُّحَاةِ فِعْلٌ

ترجمہ:۔ (وہ کلمہ ہے) منطقیوں کے عرف میں اور نحویوں کے عرف میں وہ فعل ہے۔

تشریح:۔ قوله في عرف المنطقيين......الخ اس عبارت سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ ماتن نے جو یہ کہا ہے کہ جو لفظ مفرد اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مستقل ہو اور اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں میں سے کسی زمانہ پر دلالت کرے اسے کلمہ کہتے ہیں۔ تو یہ منطقیوں کے عرف میں ہے یعنی منطقیوں کے نزدیک اسے کلمہ کہتے ہیں۔

باقی رہے نحاۃ تو ان کے عرف میں اسے کلمہ نہیں بلکہ فعل کہتے ہیں جاننا چاہیے کہ منطقیوں کے کلمہ اور نحویوں کے فعل کہ درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ منطقیوں کا کلمہ خاص مطلق ہے اور نحویوں کا فعل عام مطلق ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جہاں خاص پایا جائے وہاں عام ضرور پایا جاتا ہے لیکن جہاں عام پایا جائے وہاں خاص کا پایا جانا ضروری نہیں ہوتا لہذا جو بھی منطقیوں کے نزدیک کلمہ ہوگا وہ نحویوں کے نزدیک فعل ضرور ہوگا جیسے ضــرب کہ یہ منطقیوں کا کلمہ بھی ہے اور نحویوں کا فعل بھی ہے لیکن جو بھی نحویوں کے نزدیک فعل ہو اس کا منطقیوں کے نزدیک کلمہ ہونا ضروری نہیں جیسے لفظ اضــرب کہ یہ نحویوں کے نزدیک فعل تو ہے لیکن منطقیوں کے نزدیک یہ کلمہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ کلمہ لفظ مفرد کی قسم ہے اور اضــرب مفرد نہیں ہے بلکہ مرکب ہے اس لئے کہ لفظ کی جزء معنی مرادی کی جزء پر دلالت کرتی ہے ہمزہ متکلم پر دلالت کرتا ہے اور ض، ر، ب معنی حدثی پر دلالت کرتے ہیں۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ وَاِلَّا فَاَدَاةٌ اَیْ وَاِنْ لَّمْ يَسْتَقِلَّ فِي الدَّلَالَةِ فَاَدَاةٌ فِيْ عُرْفِ الْمَنْطِقِيِّيْنَ وَ حَرْفٌ فِيْ عُرْفِ النُّحَاةِ

ترجمہ:۔ یعنی اگر وہ لفظ مفرد مستقل نہ ہو دلالت کرنے میں تو وہ اداۃ ہے منطقیوں کے عرف میں اور نحویوں کے عرف میں وہ حرف ہے۔

تشریح:۔ قوله ای وان لم يستقل......الخ اس عبارت سے شارح کی ایک غرض تو یہ بتانا ہے کہ ماتن کے قول والا فـاداۃ میں جو الا ہے یہ الاستثنائیہ نہیں بلکہ الا مرکبہ ہے اور دوسری غرض فعل لــم یستــقــل کا متعلق بتانا ہے کہ اس کا متعلق فــي الــــدلالۃ ہے پس اب متن کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر لفظ مفرد اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مستقل نہ ہو بلکہ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں دوسرے کلمہ کے ملانے کا محتاج ہو تو اسے اداۃ کہتے ہیں۔

قوله: فی عرف المنطقيين اس عبارت سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ ماتن نے جو یہ کہا ہے کہ جو لفظ مفرد اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مستقل نہ ہو اسے اداۃ کہتے ہیں تو یہ منطقیوں کے عرف میں ہیں۔ یعنی منطقیوں کے نزدیک اسے اداۃ کہتے ہیں۔

باقی رہے نحاۃ تو ان کے عرف میں اسے اداۃ نہیں کہتے بلکہ حرف کہتے ہیں۔

خیال رہے کہ منطقیوں کے اداۃ اور نحویوں کے حرف کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے نحویوں کا حرف خاص مطلق ہے اور

منطقیوں کا اداۃ عام مطلق ہے لہذا جو لفظ مفرد بھی نحویوں کے نزدیک حرف ہو گا وہ منطقیوں کے نزدیک اداۃ ضرور ہو گا جیسے مــن والــی کہ یہ منطقیوں کے نزدیک اداۃ بھی ہیں اور نحویوں کہ نزدیک حرف بھی ہیں لیکن جو بھی منطقیوں کہ نزدیک اداۃ ہو ضرری نہیں کہ وہ نحویوں کہ نزدیک حرف بھی ہو۔جیسے کــان و صــار وغیرہ کہ یہ منطقیوں کہ نزدیک اداۃ تو ہیں لیکن نحویوں کے نزدیک یہ حرف نہیں ہیں بلکہ نحویوں کہ نزدیک یہ فعل ہیں۔

﴿عبارت متن﴾ وَاَيْضًا اِنِ اتَّحَدَ مَعْنَاهُ فَمَعَ تَشَخُّصِهٖ وَضْعًا عَلَمٌ وَبِدُوْنِهٖ مُتَوَاطٍ اِنْ تَسَاوَتْ اَفْرَادُهٗ وَمُشَكِّكٌ اِنْ تَفَاوَتَتْ بِاَوَّلِيَّةٍ اَوْ اَوْلَوِيَّةٍ وَاِنْ كَثُرَ فَاِنْ وُضِعَ لِكُلٍّ اِبْتِدَاءً فَمُشْتَرَكٌ وَاِلَّا فَاِنِ اشْتُهِرَ فِي الثَّانِيْ فَمَنْقُوْلٌ يُنْسَبُ اِلَى النَّاقِلِ وَاِلَّا فَحَقِيْقَةٌ وَمَجَازٌ

ترجمہ:۔ اور نیز اگر متحد ہو اس لفظ مفرد کا معنٰی تو وہ وضع کے لحاظ سے اس معنٰی کے تشخص کے ساتھ علم ہے اور اسکے بغیر متواطی ہے اگر اس کے افراد برابر ہوں اور مشکک ہے اگر اس کہ افراد متفاوت ہوں اوّلیت یا اولویت کے اعتبار سے اور اگر کثیر ہو اس کا معنٰی پس اگر وہ وضع کیا گیا ہو ہر معنٰی کے لئے ابتداء تو وہ مشترک ہے ورنہ پس اگر وہ مشہور ہو گیا ہو دوسرے معنٰی میں تو وہ منقول ہے۔جو منسوب ہوتا ہے ناقل کی طرف ورنہ وہ حقیقت اور مجاز ہے۔

تشریح:۔ مذکورہ عبارت میں ماتن نے لفظ مفرد کی ایک اور تقسیم ذکر فرمائی ہے اور یہ تقسیم معنٰی کی وحدت اور معنٰی کی کثرت کہ اعتبار سے ہے۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ معنٰی کی وحدت کے اعتبار سے لفظ مفرد کی تین قسمیں ہیں ایک علم دوسری متواطی اور تیسری مشکک اور معنٰی کی کثرت کے اعتبار سے لفظ مفرد کی چار قسمیں ہیں۔ایک مشترک،دوسری منقول،تیسری حقیقت اور چوتھی مجاز لہذا کل سات قسمیں ہوئیں۔

جن کی وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ مفرد دو حال سے خالی نہیں اس کا معنٰی ایک ہو گا یا اس کے کئی معنٰی ہوں گے۔بصورت اول یعنی اگر اس کا معنٰی ایک ہو تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وضعاً معین و مشخص ہو گا یا وضعاً معین و مشخص نہیں ہو گا اگر وہ وضعاً معین و مشخص ہو تو وہ علم ہے اور اگر وہ وضع معین و مشخص نہ ہو تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں کہ وہ اپنے تمام افراد پر برابر صادق آتا ہو گا یا نہیں اگر وہ اپنے تمام افراد پر برابر صادق آئے تو وہ متواطی ہے اور اگر وہ اپنے تمام افراد پر برابر صادق نہ آئے بلکہ تفاوت کے ساتھ صادق آئے تو وہ مشکک ہے اور بصورت ثانی یعنی اگر لفظ مفرد کہ کئی معانی ہوں تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ابتداء تمام معانی کے لئے وضع کیا گیا ہو گا یا ابتداء تمام معانی کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہو گا اگر وہ ابتداء تمام معانی کے لئے وضع کیا گیا ہو تو وہ مشترک ہے اور اگر وہ ابتداء تمام معانی کے لئے وضع نہ کیا گیا ہو بلکہ وہ ابتداء تو ایک معنٰی کے لئے وضع کیا گیا ہو پھر اس کا استعمال دوسرے معنٰی میں ہونے لگا ہو تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا استعمال دوسرے معنٰی میں مشہور ہو گیا ہو گا اور پہلے معنٰی کو چھوڑ دیا گیا ہو گا تو وہ منقول ہے اور اگر وہ نہ تو دوسرے معنٰی میں مشہور ہوا ہو اور نہ ہی پہلے معنٰی کو چھوڑا گیا ہو بلکہ کبھی وہ پہلے معنٰی میں استعمال ہوتا ہو اور کبھی

دوسرے معنٰی میں استعمال ہوتا ہو تو پہلے معنٰی کے اعتبار سے وہ **حقیقت** ہے اور دوسرے معنٰی کے اعتبار سے وہ **مجاز** ہے۔

پھر منقول کی باعتبار ناقل کے تین قسمیں ہیں ایک منقول عرفی دوسری منقول اصطلاحی اور تیسری منقول شرعی اب ہم مذکورہ تمام قسموں کی تعریفیں اور مثالیں تحریر کرتے ہیں سماعت فرمائیں۔

علم:۔ وہ لفظ مفرد جس کا معنٰی ایک ہو اور وہ وضعاً معین و مشخص ہو جیسے زید، عمرو، بکر

متواطی:۔ وہ لفظ مفرد ہے جس کا معنٰی ایک ہو اور وہ معنٰی وضعاً معین و مشخص نہ ہو اور وہ اپنے تمام افراد پر برابر صادق آتا ہو جیسے انسان کہ یہ اپنے تمام افراد زید، عمرو، بکر وغیرہ پر برابر صادق آتا ہے کیونکہ انسان کا معنٰی ہے حیوان ناطق اور انسان کا یہ معنٰی اس کے تمام افراد میں برابری کے ساتھ پایا جاتا ہے ایسا نہیں ہے کہ انسان کا یہ معنٰی اس کے بعد افراد میں کمی کے ساتھ پایا جاتا ہو اور بعد افراد میں زیادتی کے ساتھ پایا جاتا ہو۔

مشکک:۔ وہ لفظ مفرد ہے جس کا معنٰی ایک ہو اور وہ معنٰی وضعاً معین و مشخص بھی نہ ہو اور اپنے تمام افراد پر برابر بھی صادق نہ آتا ہو بلکہ تفاوت کے ساتھ صادق آتا ہو جیسے بیاض کہ یہ اپنے تمام افراد پر برابری کے ساتھ نہیں بلکہ تفاوت کے ساتھ صادق آتا ہے کیونکہ بیاض کا معنٰی ہے سفیدی اور بیاض کا یہ معنٰی کسی فرد میں ضعف کے ساتھ پایا جاتا ہے اور کسی فرد میں زیادتی کے ساتھ پایا جاتا ہے کیونکہ بعض چیزیں کم سفید ہوتی ہیں اور بعض چیزیں زیادہ سفید ہوتی ہیں جیسے برف کے اولے بھی سفید ہوتے ہیں اور ہاتھی کے دانت بھی سفید ہوتے ہیں لیکن ان دونوں میں سے ایک کی سفیدی دوسرے سے زیادہ ہے۔

مشترک:۔ وہ لفظ مفرد ہے جس کے کئی معنٰی ہوں اور وہ لفظ ان تمام معانی کے لئے ابتداء علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہو۔ جیسے لفظ عین کہ اس کی وضع آنکھ، چشما گھٹنا اور سونا کے لئے ہے۔

منقول:۔ وہ لفظ مفرد ہے جس کے کئی معنٰی ہوں اور وہ لفظ ان تمام معنوں کے لئے ابتداء وضع نہ کیا گیا ہو بلکہ اس کی وضع ابتداء ایک معنٰی کے لئے ہوئی ہو پھر اس کا استعمال کسی دوسرے معنٰی میں ہونے لگا ہو اور اسی دوسرے معنٰی میں وہ مشہور ہو گیا ہو اور پہلے معنٰی کو چھوڑ دیا گیا ہو۔

حقیقت:۔ وہ لفظ مفرد ہے جس کے کئی معنٰی ہوں اور وہ اپنے معنٰی موضوع لہٗ میں استعمال ہو جیسے لفظ اسد حیوان مفترس کے لئے۔

مجاز:۔ وہ لفظ مفرد ہے جس کے کئی معنٰی ہوں اور وہ اپنے معنٰی موضوع لہٗ کے غیر میں استعمال ہو جیسے لفظ اسد رجل شجاع کے لئے۔

منقول عرفی:۔ وہ لفظ منقول جس کے ناقل عرف عام والے ہوں جیسے لفظ دابہ اس کی وضع تو ہوئی تھی کل ما یدب علی الارض کے لئے یعنی ہر اس چیز کے لئے جو زمین پر چلے خواہ وہ دو ٹانگوں والی ہو یا چار ٹانگوں والی لیکن بعد میں عرف عام والوں نے اس کو نقل کر دیا چار ٹانگوں والی چیز کی طرف۔

منقول اصطلاحی:۔ وہ لفظ منقول جس کے ناقل عرف خاص والے ہوں جیسے لفظ اسم اس کی وضع تو ہوئی تھی بلندی یا علامت کے معنٰی کے لئے لیکن نحویوں نے اسے نقل کر دیا ایسے کلمہ کی طرف جو مستقل معنٰی پر دلالت کرتا ہو اور تینوں زمانوں میں سے کسی

ایک سے مقترن نہ ہو۔

منقول شرعی:۔ وہ لفظ منقول جس کے ناقل اہل شرع ہوں جیسے لفظ صلوۃ کہ اس کی وضع تو ہوئی تھی دعا کے لئے بعد میں اس کا استعمال ہونے لگا مخصوص عبادت یعنی نماز میں۔

عبارت شرح:۔ **قَوْلُهٗ وَاَيْضًا مَفْعُوْلٌ مُطْلَقٌ لِفِعْلٍ مَحْذُوْفٍ اَیْ اٰضَ اَيْضًا اَیْ رَجَعَ رُجُوْعًا وَفِيْهِ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ هٰذِهِ الْقِسْمَةَ اَيْضًا لِمُطْلَقِ الْمُفْرَدِ لَا لِلْاِسْمِ وَفِيْهِ بَحْثٌ لِاَنَّهٗ يَقْتَضِيْ اَنْ يَّكُوْنَ الْحَرْفُ وَالْفِعْلُ اِذَا كَانَا مُتَّحِدِي الْمَعْنٰى دَاخِلَيْنِ فِی الْعَلَمِ وَلْمُتَوَاطِي وَالْمُشَكِّكِ مَعَ اَنَّهُمْ لَا يُسَمُّوْنَهَا بِهٰذِهِ الْاَسَامِیْ بَلْ قَدْ حُقِّقَ فِیْ مَوْضِعِهٖ اَنَّ مَعْنَاهُمَا لَا يَتَّصِفُ بِلْكُلِّيَّةِ وَلْجُزْئِيَّةِ تَاَمَّلْ فِيْهِ**

ترجمہ:۔ (لفظ ایضا) مفعول مطلق ہے فعل محذوف کا اصل عبارت اٰض ایضا تھی جو رجع رجوعا کے معنٰی میں ہے اور اس لفظ ایضا میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ یہ تقسیم بھی مطلق مفرد کی ہے نہ کے اسم کی اور اس تقسیم میں بحث ہے اس لئے کہ یہ تقسیم تقاضہ کرتی ہے اس بات کا کہ حرف اور فعل جب متحد المعنٰی ہوں تو وہ علم، متواطی اور مشکک میں داخل ہوں حالانکہ مناطقہ ان کو ان ناموں کے ساتھ موسوم نہیں کرتے بلکہ تحقیق اپنی جگہ میں یہ بات ثابت شدہ ہے کہ بیشک ان دونوں (حرف اور فعل) کا معنٰی کلیت اور جزئیت کے ساتھ متصف نہیں ہوتا اس میں غور کرلیں۔

تشریح:۔ قوله: ۔مفعول مطلق ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن کے قول ایضا کی ترکیب بتانا ہے چنانچہ فرمایا کہ ماتن کا قول ایضا فعل محذوف اٰض کا مفعول مطلق ہے اور اس فعل کو سماعاً حذف کیا گیا ہے تقدیری عبارت یہ ہے اٰض ایضا الی تقسم ثان للمفرد اور چونکہ لفظ ایضا بمعنٰی رجوعا کے ہے اس لئے شارح نے اٰض ایضا کی تفسیر رجع رجوعا سے کی ہے

قوله:۔ وفیه اشارة......الخ اس عبارت سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ ماتن کے قول ایضا سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ جس طرح پہلی تقسیم لفظ مفرد کی تھی اور اس کی تین قسمیں تھیں ایک اسم دوسری کلمہ اور تیسری اداۃ اسی طرح یہ دوسری تقسیم بھی لفظ مفرد کی ہے ایسا نہیں ہے کہ یہ تقسیم لفظ مفرد کی نہ ہو بلکہ اس کی ایک قسم اسم کی ہو وجہ اشارہ یہ ہے کے ایضا کا معنٰی ماقبل کی طرف رجوع کرنا ہے اور رجوع اس وقت کیا جائے گا جبکہ اس تقسیم کا مقسم اور پہلی تقسیم کا مقسم دونوں ایک ہوں اور پہلی تقسیم کا مقسم چونکہ لفظ مفرد ہے اس لئے اس تقسیم کا مقسم بھی لفظ مفرد ہوگا۔

قوله:۔ و فیه بحث......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض اس دوسری تقسیم کو لفظ مفرد کی تقسیم قرار دینے پر ایک اعتراض کرنا ہے۔

اعتراض:۔ اس دوسری تقسیم کا مقسم لفظ مفرد کو قرار دینا درست نہیں ہے اس لئے کہ اگر دوسری تقسیم کا مقسم بھی مطلق مفرد کو بنائیں تو اس

سے یہ لازم آئے گا کہ جب کلمہ اور اداۃ متحد المعنی ہوں تو یہ بھی علم ،متواطی اور مشکک ہوں حالانکہ مناطقہ کلمہ اور اداۃ کو علم ،متواطی اور مشکک کے ناموں کے ساتھ موسوم نہیں کرتے ہیں اس لئے کہ علم ،متواطی اور مشکک وہی ہوتا ہے جو کلی یا جزئی بن سکتا ہے اور کلمہ اور اداۃ کلی اور جزئی نہیں بن سکتے ہیں وجہ اس کی یہ ہے کے جو شئی کلیت اور جزئیت سے متصف ہوتی ہے وہ محکوم علیہ بھی ہوتی ہے اور کلمہ اور اداۃ محکوم علیہ نہیں ہو سکتے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ مفرد اپنی تمام اقسام کے ساتھ مقسم نہں ہو سکتا لہذا بہتر یہی ہے کہ علم ،متواطی اور مشکک کا مقسم لفظ کی ایک قسم کو قرار دیا جائے نہ کہ مفرد مطلق کو جیسا کے بعض حضرات نے کہا ہے۔

قولہ: فتامل فیه: اس عبارت سے شارح کی غرض اعتراض مذکور کے جواب کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ مقسم مفرد ہی ہے لیکن مفرد کی دو تعبیریں ہیں۔ (۱) مطلق مفرد (۲) مفرد مطلق

مطلق مفرد: وہ ہے جس کی ذات میں عموم واطلاق ملحوظ نہیں ہوتا یعنی مطلق مفرد مَا يَتَحَقَّقُ بِتَحَقُّقِ فَرْدٍ مَّا و يَنْتَفِي بانْتِفَاءِ جَمِيْعِ اَفْرَادِهٖ کو کہتے ہیں۔ یعنی مطلق مفرد اس کو کہتے ہیں کہ اس کا ایک فرد بھی کہیں پایا جائے تو وہ موجود ہو جاتا ہے۔ اور جب اس کے تمام افراد کہیں سے منتفی ہو جائیں تب منتفی ہوتا ہے۔

مفرد مطلق: وہ ہے جس کی ذات میں عموم واطلاق ملحوظ ہو یعنی مفرد مطلق مَا يَتَحَقَّقُ بِتَحَقُّقِ جَمِيْعِ اَفْرَادِهٖ وَيَنْتَفِيْ بِانْتِفَاءِ فَرْدٍ مَّا کو کہتے ہیں یعنی مفرد مطلق اس کو کہتے ہیں جو کہیں اس وقت پایا جا سکتا ہے جب اس کے تمام افراد پائیں جائیں اور جب کہیں سے اس کا ایک فرد منتفی ہو جائے تو وہ بھی منتفی ہو جاتا ہے اور یہاں تقسیم میں مفرد مطلق مقسم نہیں ہے جس کے لئے تمام اقسام کا موجود ہونا ضروری ہو بلکہ مطلق مفرد ہے جو اپنے کسی ایک فرد کے تحقق سے بھی متحقق ہو جاتا ہے۔

عبارت شرح: قوله اِنِ اتَّحَدَاَیْ وَحُدَ مَعْنَاہُ

ترجمہ: یعنی اس کا معنی ایک ہو۔

تشریح: قوله ای وحد......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: ماتن نے جو یہاں اتحد کا لفظ استعمال کیا ہے یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ اتحد کا لفظ ماخوذ ہے اتحاد سے اور اتحاد کا معنی ہے دو متغایر چیزوں کو یکجا کر دینا یعنی ملا دینا پس اس صورت میں متن کی عبارت کا معنی یہ ہوگا اگر اس لفظ مفرد کا معنی متحد ہوا اور یہ معنی درست نہیں ہے اس لئے کے اس سے تو یہ سمجھ میں آتا ہے کہ مفرد کا معنی ایسا ہوگا جس کی دو جزئیں متغایر ہوں گی پھر ان دونوں کو ملا کر ایک معنی بنا دیا گیا ہوگا حالانکہ ایسا تو نہیں ہوتا۔

جواب: ماتن نے ذکر تو اتحاد کا کیا ہے لیکن مراد اس سے وحدۃ ہے پس اب متن کی عبارت کا معنی یہ ہوگا اگر لفظ مفرد کا معنی ایک ہوا اور یہ معنی بالکل درست ہے۔

عبارت شرح: قوله فَمَعَ تَشَخُّصِهٖ اَیْ جُزْئِيَّتِهٖ

ترجمہ:۔ یعنی اس کے جزئی ہونے کے ساتھ

تشریح:۔ قولہ جزئیتہ اس عبارت میں شارح نے متن کے لفظ تشخص کا معنی جزئیت کے ساتھ کر کے یہ بتایا ہے کہ اگر لفظ مفرد کا معنی ایک ہو اور جزئی بھی ہو یعنی وہ ایک فرد کے ساتھ مخصوص بھی ہو تو اس لفظ مفرد کو علم کہتے ہیں یعنی علم اس لفظ مفرد کو کہتے ہیں جس کا معنی ایک ہو اور وہ معنی وضعاً فرد خاص کے ساتھ مخصوص ہو جیسے زید۔

عبارت شرح:۔ قولہ ای وضعاً☆اَیْ بِحَسَبِ الْوَضْعِ دُوْنَ الْاِسْتِعْمَالِ لِاَنَّ مَا یَکُوْنُ مَدْلُوْلُهٗ کُلِّیًا فِی الْاَصْلِ وَمُشَخَّصًا فِی الْاِسْتِعْمَالِ کَاَسْمَاءِ الْاِشَارَۃِ عَلٰی رَأیِ الْمُصَنِّفِ لَا یُسَمّٰی عَلَمًا وَهٰهُنَا کَلَامٌ اٰخَرُ وَهُوَ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَعْنٰی فِیْ هٰذَا التَّقْسِیْمِ اِمَّا الْمَوْضُوْعُ لَهٗ تَحْقِیْقًا اَوْ مَا سْتُعْمِلَ فِیْهِ اللَّفْظُ سَوَاءٌ کَانَ وَضْعُ اللَّفْظِ بِاِزَائِهٖ تَحْقِیْقًا اَوْ تَاوِیْلًا فَعَلَی الْاَوَّلِ لَا یَصِحُّ عَدُّ الْحَقِیْقَۃِ وَالْمَجَازِ مِنْ اَقْسَامِ مُتَکَثِّرِ الْمَعْنٰی وَعَلَی الثَّانِیْ یَدْخُلُ نَحْوُ اَسْمَاءِ الْاِشَارَۃِ عَلٰی مَذْهَبِ الْمُصَنِّفِ فِیْ مُتَکَثِّرِ الْمَعْنٰی وَیَخْرُجُ عَنْ اَفْرَادِ مُتَّحِدِ الْمَعْنٰی فَلَا حَاجَۃَ فِیْ اِخْرَاجِهَا اِلَی التَّقْیِیْدِ بِقَوْلِهٖ وَضْعاً

ترجمہ:۔ یعنی وضع کے اعتبار سے نہ کے صرف استعمال کے اعتبار سے اس لئے کے لغت میں جس کا مدلول کلی ہو اور استعمال میں مشخص جیسا کے مصنف کی رائے کے مطابق اسماء اشارہ تو اس کا نام علم نہیں رکھا جاتا ہے اور یہاں ایک دوسرا کلام ہے اور وہ یہ کہ تقسیم میں معنی سے مراد یا تو موضوع لہ تحقیقا ہے یا وہ معنی ہے جس میں لفظ مستعمل ہو برابر ہے کہ اس کے مقابلے میں لفظ مفرد تحقیقا وضع کیا گیا ہو یا تاویلا پس پہلی صورت پر نہیں ہے صحیح حقیقت اور مجاز کو شمار کرنا متکثر المعنی کی اقسام سے اور دوسری صورت پر مصنف کی رائے کے مطابق اسماء اشارہ کی مثل داخل ہو جائیں گے متکثر المعنی میں اور خارج ہو جائیں گے متحد المعنی کے افراد سے پس نہیں ہے کوئی حاجت اپنے قول وضعا کے ساتھ قید لگانے کی ان اسماء اشارہ کو نکالنے کے لئے۔

تشریح:۔ قولہ ای بحسب الوضع اس عبارت سے شارح کی غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ماتن کا قول وضعاً تمیز ہونے کی بنا پر منصوب ہے۔

قولہ:۔ دون الاستعمال اس عبارت سے شارح کی غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ متن کی عبارت میں جو وضعا ہے یہ قید اتفاقی نہیں ہے بلکہ احترازی ہے اس قید کے ذریعے اس اسم کو علم ہونے سے خارج کیا گیا ہے جو جزئی تو ہو لیکن وضعا جزئی نہ ہو بلکہ صرف استعمال کے لحاظ سے یہ جزئی ہو جیسے مضمرات اور اسمائے اشارات کہ یہ دونوں اگر چہ استعمال میں جزئی ہوتے ہیں لیکن وضع کے لحاظ سے جزئی نہیں ہیں بلکہ کلی ہیں اور ماتن کے نزدیک یہ علم نہیں ہیں۔

فائدہ:۔ جاننا چاہیے کے تشخص کی دو قسمیں ہیں۔ایک تشخص وضعی یعنی وہ تشخص جو بوقت وضع پیدا ہوتا ہے جیسے زید و بکر میں

اوردوسری تشخص استعمالی یعنی وہ تشخص جو بوقت استعمال پیدا ہوتا ہے جیسے ھذا زید میں ھذا کے اندر زید کے ساتھ استعمال کرنے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اور اسم کے علم ہونے کے لئے تشخص استعمالی کافی نہیں ہے بلکہ تشخص وضعی ضروری ہے۔

قولہ:۔ بہینا کلام ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن پر ایک اعتراض کرنا ہے لیکن اعتراض سے پہلے چند تمہیدی مقدمے سمجھیں۔

مقدمہ اولیٰ:۔ معنی کی دو قسمیں ہیں ایک معنی موضوع لہ یعنی وہ معنی جس کے لئے لفظ کو وضع کیا گیا ہو تحقیقا اور دوسری قسم معنی مستعمل فیہ یعنی وہ معنی جس میں لفظ استعمال کیا گیا ہو۔ خواہ اس معنی کے مقابلے میں لفظ تحقیقا موضوع ہو جیسے حقیقت میں یا تاویلا موضوع ہو جیسے مجاز میں۔

مقدمہ ثانیہ:۔ ماتن کا قول ان کثر معطوف ہے اس کے قول ان اتحد پر اور کثر میں جو ضمیر پوشیدہ ہے اس کا مرجع معناہ ہے لہذا اگر ان اتحد معناہ میں معنی سے مراد معنی موضوع لہ ہوگا تو ان کثر میں بھی معنی سے مراد معنی موضوع لہ ہوگا اور اگر ان اتحد معناہ میں معنی سے مراد معنی مستعمل فیہ ہوگا تو ان کثر میں بھی معنی سے مراد معنی مستعمل فیہ ہوگا۔

مقدمہ ثالثہ:۔ حقیقت اور مجاز کا معنی مستعمل فیہ اگرچہ ایک سے زیادہ ہوتا ہے لیکن اس کا معنی موضوع لہ ایک ہوتا ہے لہذا متن میں ان اتحد معناہ میں جو لفظ معناہ ہے اگر اس معنی سے معنی موضوع لہ مراد ہو تو پھر حقیقت اور مجاز کو از قسم متکثر المعنی شمار کرنا درست نہ ہوگا اس لئے کہ حقیقت اور مجاز کا معنی موضوع لہ صرف ایک ہوتا ہے اور اگر معنی سے معنی مستعمل فیہ مراد ہو تو حقیقت اور مجاز کو از قسم متکثر المعنی شمار کرنا درست ہوگا اس لئے کہ اس کا معنی مستعمل فیہ ایک سے زیادہ ہوتا ہے۔

مقدمہ رابعہ:۔ ماتن علامہ سعد الدین تفتازانی کی رائے کے مطابق اسماء اشارات کا معنی موضوع لہ ایک ہے اور وہ امر کلی ہے مثلاً ھذا اسم اشارہ وضع کیا گیا ہے امر کلی کے لئے اور وہ امر کلی واحد مذکر ہے اور ان کے معنی مستعمل فیہ کثیر ہیں کیونکہ یہ کثیر جزئیات میں استعمال ہوتے ہیں مثلاً ھذا زید، ھذا خالد اور ھذا ابو بکر لہذا اگر ان اتحد معناہ میں معنی سے مراد معنی مستعمل فیہ ہوگا تو اسماء اشارات از قسم متحد المعنی سے خارج ہو جائیں گے اور از قسم متکثر المعنیٰ میں داخل ہو جائیں گے پس جب یہ از قسم متحد المعنی سے خارج ہو کر از قسم متکثر المعنی میں داخل ہو جائیں گے تو یہ علم سے بھی خارج ہو جائیں گے کیونکہ علم از قسم متحد المعنیٰ ہے اور جب یہ از قسم متحد المعنیٰ سے خارج ہو گئے تو علم سے بھی خارج ہو گئے اور جب یہ علم سے خارج ہو گئے تو ان کو علم سے خارج کرنے کے لئے وضعا کی قید لگانا فضول ہوگا کیونکہ نکالا تو اس کو جاتا ہے جو داخل ہو اور جو داخل ہی نہیں ہے اسکو نکالنے کا کوئی معنیٰ نہیں ہے اور اگر معنیٰ سے مراد معنیٰ موضوع لہٗ ہوگا تو پھر اسماء اشارہ کو علم سے نکالنے کے لئے وضعا کی قید لگانا تو درست ہوگا لیکن اس صورت میں حقیقت اور مجاز کو از قسم متکثر المعنیٰ میں شمار کرنا درست نہ ہوگا جیسا کہ پہلے گزرا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہاں دو خرابیوں میں سے ایک خرابی ضرور لازم آئے گی یا تو وضعا کی قید لگانا فضول ہوگا اور یہ اس صورت میں ہوگا جب معنی سے معنی مستعمل فیہ مراد لیا جائے اور یا حقیقت اور مجاز کا از قسم متکثر المعنی سے خارج ہونا لازم آئے گا اور یہ اس صورت

میں ہوگا جب معنی سے معنی موضوع لہ مراد لیا جائے ان تمہیدی مقدمات کے بعد اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ متن میں جو معناہ کالفظ ہے یہ دو حال سے خالی نہیں اس سے مراد معنی موضوع لہ ہوگا یا معنی مستعمل فیہ ہوگا یہ دونوں احتمال باطل ہیں احتمال اول اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں حقیقت اور مجاز کا از قسم متکثر المعنی سے خارج ہونا لازم آتا ہے حالانکہ یہ متکثر المعنی کی قسیم سے ہیں اور احتمال ثانی کے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کے اس صورت میں وضعا کی قید کا فضول ہونا لازم آتا ہے۔

جواب:۔ اس اعتراض کا جواب شارح نے تو نہیں دیا لیکن اس کا جواب ممکن ہے وہ یہ کہ یہاں ماتن نے صنعت استخدام سے کام لیا ہے یعنی ان اتحد معناہ میں معنی سے مراد معنی موضوع لہ ہے لہذا اسماء اشارات کو علم کی قید سے خارج کرنے کے لئے وضعا کی قید لگانا درست ہوا اور جب اس معنی کی طرف کثر کی ضمیر لوٹائی تو اس معنی سے معنی مستعمل فیہ مراد لیا اور جب اس معنی سے معنی مستعمل فیہ مراد لیا گیا تو حقیقت اور مجاز کو از قسم متکثر المعنی میں شمار کرنا درست ہو گیا۔

فائدہ:۔ صنعت استخدام یہ ہے کہ لفظ کے دو معنی ہوں ایک جگہ اس کا ایک معنی مراد لیا جائے اور جب اس کی طرف ضمیر لوٹائی جائے تو اس وقت اس کا دوسرا معنی مراد لیا جائے۔

عبارت شرح:۔ قَوْلُہٗ اِنْ تَسَاوَتْ اَفْرَادُہٗ ☆بِاَنْ یَکُوْنَ صِدْقُ ھٰذَا الْمَعْنٰی الْکُلّیِ عَلٰی تِلْکَ الْاَفْرَادِ عَلَی السَّوِیَّۃِ

ترجمہ:۔ بایں طور کہ اس معنی کلی کا صدق ان افراد پر برابری کے طریقے پر ہو۔

تشریح:۔ قولہ بان یکون......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن کے قول ان تساوت افرادہ کی وضاحت کرنا ہے ماتن نے کہا تھا کہ لفظ مفرد کا معنی ایک ہو اور اس میں وضع کے لحاظ سے تکثر محال نہ ہو تو وہ متواطی ہے بشرطیکہ اس کے افراد مساوی و برابر ہوں لیکن ماتن نے تساوی کی صورت بیان نہیں کی تھی تو مذکورہ عبارت سے شارح نے بتادیا ہے کہ وہ معنی کلی تمام افراد پر سچا آنے میں برابر ہو جیسے لفظ انسان کے یہ اپنے تمام افراد زید، عمرو اور بکر پر برابر برابر صادق آتا ہے۔

عبارت شرح:۔ قَوْلُہٗ اِنْ تَفَاوَتَتْ ☆اَیْ یَکُوْنُ صِدْقُ ھٰذَا الْمَعْنٰی عَلٰی بَعْضِ اَفْرَادِہٖ مُقَدَّمًا عَلٰی بَعْضٍ اٰخَرَ بِالْعِلِّیَّۃِ اَوْ یَکُوْنُ صِدْقُہٗ عَلٰی بَعْضٍ اَوْلٰی وَاَنْسَبَ مِنْ صِدْقِہٖ عَلٰی بَعْضٍ اٰخَرَ وَغَرْضُہٗ مِنْ قَوْلِہٖ اِنْ تَفَاوَتَتْ بِاَوَّلِیَّۃٍ اَوْ اَوْلَوِیَّۃٍ مَثَلًا فَاِنَّ التَّشْکِیْکَ لَا یَنْحَصِرُ فِیْھِمَا بَلْ قَدْ یَکُوْنُ بِلزِّیَادَۃِ وَالنُّقْصَانِ اَوْ بِالشِّدَّۃِ وَالضُّعْفِ

ترجمہ:۔ یعنی اس معنی کا صدق بعض افراد پر مقدم ہو علت ہونے کے اعتبار سے دوسرے بعض افراد پر صادق آنے کی نسبت یا اس معنی کا صدق بعض افراد پر اولی وانسب ہو دوسرے بعض پر صادق آنے سے اور ماتن کی غرض اپنے قول ان تفاوت باولیۃ او اولویۃ سے مثال دینا ہے اس لئے کے تشکیک نہیں ہے منحصر ان دونوں میں بلکہ یہ تشکیک کبھی زیادت اور نقصان کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی شدت اور ضعف کے ساتھ ہوتی ہے۔

تشریح۔ قوله ای یکون صدق.....الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن کے قول ان تفاوتت باولیة او اولویة کی وضاحت کرنا ہے ماتن نے کہا تھا کہ اگر لفظ مفرد کا معنی ایک ہو اور اس میں وضع کے لحاظ سے تکثر محال نہ ہو بلکہ جائز ہو تو وہ مشکک ہے بشرطیکہ اس کے افراد متفاوت ہوں اولیت یا اولویت کے لحاظ سے تو شارح اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مشکک وہ کلی ہے جو اپنے تمام افراد پر برابر برابر صادق نہ آئے بلکہ اس کا صدق بعض افراد پر دوسرے بعض افراد کے صدق پر مقدم بالعلیت ہو یا بعض فرد پر صادق آنا دوسرے بعض پر صادق آنے سے اولی وانسب ہو۔

خیال رہے کے ماتن نے تفاوت کی اگرچہ دو قسمیں بیان کی ہیں ایک تفاوت بالاولیت اور دوسری تفاوت بالاولویت لیکن تفاوت کی کل چار قسمیں ہیں دو تو وہی ہیں جن کو ماتن نے ذکر کیا ہے اور باقی دو میں سے ایک تفاوت بالاشدیت اور دوسری تفاوت بالازیدیت ان چاروں قسموں کی تعریفیں اور مثالیں ذیل میں درج ہیں۔

تفاوت بالاولیت:۔ یہ ہے کہ معنی اپنے ایک فرد پر علت بن کر صادق آتا ہے اور دوسرے فرد پر معلول بن کر جیسے وجود کہ ذات باری تعالیٰ پر علت بن کر صادق آتا ہے اور ممکنات ومخلوقات کے وجود پر معلول بن کر لہذا وجود کے ان دونوں فردوں کے درمیان تفاوت بالاولیت ہے اور وجود کلی مشکک ہے۔

تفاوت بالاولویت:۔ یہ ہے کہ معنی ایک فرد پر بالذات اور بلا واسطہ صادق آئے اور دوسرے فرد پر پہلے فرد کے واسطہ سے صادق آئے جیسے ضَوْء (روشنی) کہ یہ شمس پر بھی صادق آتا ہے اور زمین ومکان پر بھی لیکن ضَوْء یعنی روشنی شمس پر براہ راست اور بلا واسطہ صادق ہے اور زمین ومکان پر سورج کے واسطے سے۔

تفاوت بالاشدیت:۔ یہ ہے کہ کلی کا صدق بعض افراد پر اس حیثیت سے ہو کے اس سے عقل اَضعَف کے کئی امثال منتزع کر سکے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ معنی کا تعلق کیفیات سے ہو جیسے بیاض (سفیدی) یہ وہ معنی ہے جس کا تعلق کیفیات سے ہے اور یہ برف اور ہاتھی کے دانت دونوں پر صادق آتا ہے لیکن برف پر اس کا صدق اس حیثیت سے ہے کہ برف کی سفیدی سے عقل دانت جیسی سفیدی کے کئی امثال منتزع کرتی ہے اور وہ منتزع ہوتے ہیں۔

تفاوت بالزیادت:۔ یہ ہے کے کلی کا صدق اپنے افراد پر اس حیثیت سے ہو کہ عقل اس سے انقص کے کئی امثال منتزع کر سکے اور وہ اشارہ حسیہ میں ممتاز ہوں اور یہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ معنی کا تعلق کمیات اور مقادیر سے ہو جیسے طول کہ یہ ایک گز پر بھی صادق آتا ہے اور تین گز پر بھی حالانکہ تین امثال انقص کے ازید سے منتزع ہو رہے ہیں اور وہ اشارہ حسیہ میں ممتاز بھی ہیں کیونکہ ہم کہہ سکتے ہیں یہاں تک ایک گز ہے اور یہاں تک دو اور یہاں تک تین گز

قولہ:۔ و غرضه بقول......الخ اس عبارت میں شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ ماتن نے تشکیک میں تفاوت کو جو اولیت اور اولویت میں منحصر کیا ہے یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ تفاوت ازیدیت وانقصیت اور اشدیت واضعفیت میں بھی ہوتا ہے؟

جواب:۔ اے معترض تمہارا اعتراض مذکورتب وارد ہوتا تھا اگر ماتن نے اولیت اور اولویت کا ذکر انحصار کے لئے کیا ہوتا حالانکہ ماتن نے ان دونوں کو ان انحصار کے لئے ذکر نہیں کیا بلکہ تمثیل کے لئے ذکر کیا ہے۔

عبارت شرح:۔ قَولُهٗ وَاِنْ كَثُرَ ☆اَی اللَّفظُ اِنْ كَثُرَ مَعْنَاهُ الْمُسْتَعْمَلُ هُوَ فِيْهِ فَلَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ مَوْضُوْعًا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْمَعَانِيْ اِبْتِدَاءً بِوَضْعٍ عَلٰحِدَةٍ اَوْلَا يَكُوْنَ كَذَالِكَ وَالْاَوَّلُ يُسَمّٰى مُشْتَرَكًا كَالْعَيْنِ لِلْبَاصِرَةِ وَالذَّهَبِ وَالرُّكْبَةِ وَالذَّاتِ وَعَلَى الثَّانِيْ فَلَا مُحَالَةَ اَنْ يَكُوْنَ اللَّفْظُ مَوْضُوْعًا بِوَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْمَعَانِيْ اِذِالْمُفْرَدُ قِسْمٌ مِنَ اللَّفْظِ الْمَوْضُوْعِ ثُمَّ اَنَّهٗ اِنِ اسْتُعْمِلَ فِيْ مَعْنًى اٰخَرَ فَاِنِ اشْتُهِرَ فِي الثَّانِيْ وَتُرِكَ اِسْتِعْمَالُهٗ فِي الْمَعْنَى الْاَوَّلِ بِحَيْثُ يَتَبَادَرُ مِنْهُ الثَّانِيْ اِذَ اُطْلِقَ مُجَرَّدًا عَنِ الْقَرَائِنِ فَهٰذَا يُسَمّٰى مَنْقُوْلًا وَاِنْ لَّمْ يُشْتَهَرْ فِي الثَّانِيْ وَلَمْ يُهْجَرْ فِي الْاَوَّلِ بَلْ يُسْتَعْمَلُ تَارَةً فِي الْاَوَّلِ وَاُخْرٰى فِي الثَّانِيْ فَاِنِ سْتُعْمِلَ فِي الْاَوَّلِ اَيِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ يُسَمَّى اللَّفْظُ حَقِيْقَةً وَاِنِ اسْتُعْمِلَ فِي الثَّانِيْ اَلَّذِيْ هُوَ غَيْرُ مَوْضُوْعٍ لَهٗ يُسَمّٰى مَجَازًا ثُمَّ اِعْلَمْ اَنَّ الْمَنْقُوْلَ لَا بُدَّلَهٗ مِنْ نَاقِلٍ مِنَ الْمَعْنَى الْاَوَّلِ الْمَنْقُوْلِ عَنْهُ اِلَى الْمَعْنَى الثَّانِي الْمَنْقُوْلِ اِلَيْهِ فَهٰذَا النَّاقِلُ اِمَّا اَهْلُ الشَّرْعِ اَوْ اَهْلُ الْعُرْفِ الْعَامِ اَوْ اَهْلُ عُرْفٍ وَاِصْطِلَاحٍ خَاصٍ كَالنَّحْوِيْ مَثَلًا فَعَلَى الْاَوَّلِ يُسَمّٰى مَنْقُوْلًا شَرْعِيًا وَعَلَى الثَّانِيْ مَنْقُوْلًا عُرْفِياً وَعَلَى الثَّالِثِ اِصْطِلَاحِيًا وَاِلٰى هٰذَا اَشَارَ بِقَوْلِهٖ يُنْسَبُ اِلَى النَّاقِلِ

ترجمہ:۔ یعنی لفظ اگر کثیر ہوں اس کے معانی مستعمل فیہ تو وہ خالی نہیں یا تو وہ لفظ ان معانی میں سے ہر معنی کے لئے ابتداء علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہوگا یا ایسا نہیں ہوگا اور پہلا اس کا نام مشترک رکھا جاتا ہے۔ جیسے لفظ عیــــن آنکھ، سونا، ذات، اور گھٹنا کے لئے موضوع ہے اور دوسری صورت پر وہ لفظ ان معانی میں سے ایک معنی کے لئے ضرور موضوع ہوگا اس لئے کے مفرد موضوع کی قسم ہے۔ پھر بیشک وہ لفظ مفرد اگر دوسرے معنی میں مستعمل ہو پس اگر وہ دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا ہو اور اس کا استعمال پہلے معنی میں اس حیثیت سے چھوڑ دیا گیا ہو کہ جب اس لفظ کو قرائن سے خالی کر کے ذکر کیا جائے تو اس سے متبادر معنی ثانی ہو پس اس کا نام منقول رکھا جاتا ہے اور اگر وہ نہ مشہور ہوا ہو دوسرے میں اور نہ چھوڑا گیا ہو پہلے معنی کو بلکہ کبھی پہلے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور کبھی دوسرے معنی میں پس اگر وہ پہلے یعنی معنی موضوع لــــہ میں استعمال ہو تو اس لفظ کا نام حقیقت رکھا جاتا ہے اور اگر استعمال کیا جائے اس معنی ثانی میں جو غیر موضوع لــــہ ہے تو اس لفظ کا نام مجاز رکھا جاتا ہے پھر جان تو کہ بے شک منقول ضروری ہے اس کے لئے ایسے شخص کا ہونا جو اسے معنی اول منقول عنہ سے معنی ثانی منقول علیہ کی طرف نقل کرے پس یہ ناقل یا اہل شرح ہوں گے یا اہل عرف عام ہوں گے یا اہل عرف و اہل اصطلاح خاص ہوں گے جیسے نحوی مثال کے طور پر پس پہلی صورت پر اس کا نام منقول شرعی رکھا جاتا ہے اور دوسری صورت پر اس کا نام منقول عرفی رکھا جاتا ہے اور تیسری صورت پر اس کا نام منقول اصطلاحی رکھا جاتا ہے اور اسی کی طرف

اشارہ کیا ہے ماتن نے اپنے قول ینسب الی الناقل سے۔

تشریح:۔ قولہ ای اللفظ ان کثر معناہ المستعمل ہو فیہ اس عبارت میں شارح نے ان کثر سے پہلے جو اللفظ مقدر مانا ہے اس سے شارح کی غرض معناہ کی ضمیر غائب کا مرجع متعین کرنا ہے کہ اسکا مرجع اللفظ ہے اور شارح نے معناہ کو جو مستعمل ہو فیہ کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے اس سے شارح کی غرض اس اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ کرنا ہے جو پہلے مذکور ہوا ہے۔

اعتراض:۔ ان اتحد معناہ میں جو معنی ہیں یہ دو حال سے خالی نہیں اس سے معنی موضوع لہ مراد ہوگا یا معنی مستعمل فیہ مراد ہوگا یہ دونوں احتمال باطل ہیں۔

پہلا احتمال:۔ اس لئے باطل کہ اس صورت میں حقیقت اور مجاز کو از قسم متکثر المعنی میں شمار کرنا درست نہیں ہوگا حالانکہ یہ متکثر المعنی کی قسیم سے ہیں۔

دوسرا احتمال:۔ اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں علم سے اسماء اشارہ کو خارج کرنے کے لئے وضعا کی قید لگانا درست نہ ہوگا۔

جواب:۔ یہاں ماتن نے صنعت استخدام سے کام لیا ہے یعنی ان اتحد معناہ میں معنی سے مراد معنی موضوع لہ ہے لہذا اسماء اشارہ کو علم سے خارج کرنے کے لئے وضعا کی قید لگانا درست ہوا اور جب اس معنی کی طرف کثر کی ضمیر لوٹائی تو اس معنی سے معنی مستعمل فیہ مراد لیا گیا تو حقیقت اور مجاز کو از قسم متکثر المعنی میں شمار کرنا درست ہو گیا۔

قولہ:۔ فلا یخلوا اما......الخ شارح کی اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ وہ لفظ مفرد جس کا معنی مستعمل فیہ کثیر ہے اس کی چار قسمیں ہیں۔ ایک **مشترک**، دوسری **منقول**، تیسری **حقیقت** اور چوتھی **مجاز** اس لئے کہ وہ لفظ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ہر ایک معنی کے لئے ابتداء علیحدہ طور پر وضع کیا گیا ہوگا یا نہیں اگر علیحدہ طور پر وضع کیا گیا ہو تو اس کو مشترک کہتے ہیں جیسے عین آنکھ، سونا، ذات، گھٹنا چشمہ میں سے ہر ایک کے لئے ابتداء علیحدہ طور پر وضع کیا گیا ہے ایسا نہیں کہ پہلے ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا تھا پھر نقل کر کے دوسرے معنی میں استعمال کیا گیا ہے اور اگر ہر ایک معنی کے لئے ابتداء علیحدہ طور پر وضع نہ کیا گیا ہو بلکہ وضع تو وہ ایک معنی کے لئے کیا گیا ہو پھر کسی مناسبت سے دوسرے معنی میں استعمال کیا گیا ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو پہلے معنی کو چھوڑ دیا گیا ہوگا اور دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا ہوگا یا نہیں اگر پہلے معنی کو چھوڑ دیا گیا ہو اور دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا ہو تو اسے **منقول** کہتے ہیں ۔جیسے لفظ دابہ کہ یہ پہلے ہر اس جانور کے لئے موضوع تھا جو زمین پر چلتا ہو مثلاً انسان اور گائے لیکن بعد میں چوپایہ کے لئے نقل کر دیا گیا اور اگر پہلے معنی کو چھوڑا نہ گیا ہو اور دوسرے معنی میں مشہور بھی نہ ہوا ہو بلکہ کبھی پہلے معنی میں استعمال ہوتا ہو اور کبھی دوسرے معنی میں استعمال ہوتا ہو جب یہ پہلے معنی میں ستعمال ہو تو اسے **حقیقت** کہتے ہیں اور جب دوسرے معنی میں استعمال ہو تو اسے **مجاز** کہتے ہیں جیسے لفظ اسد کے اس کا معنی حقیقی حیوان مفترس ہے اور معنی مجازی رجل شجاع ہے۔

قولہ:۔ فلا محالۃ اس عبارت سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کے جس لفظ کے معنی مستعمل فیہ کثیر ہوں لیکن وہ لفظ ان

معانی میں سے ہر معنی کے لئے ابتداء علیحدہ علیحدہ وضع نہ کیا گیا ہو تو کم از کم وہ ایک معنی کے لئے ضرور موضوع ہوگا یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ کسی معنی کے لئے بھی موضوع نہ ہو مطلب یہ ہے کہ وہ مجمل نہیں ہوسکتا۔اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تقسیم مفرد کی ہو رہی ہے اور مفرد لفظ موضوع کی قسم ہے پس مفرد جب لفظ موضوع کی قسم ہے تو مفرد کی قسمیں بھی موضوع ہوں گی نہ کہ مجمل۔

قولہ: و تـرك استـعـمـالـه جاننا چاہیے کہ لفظ جب ایک معنی کے لئے موضوع ہو پھر مناسبت کی وجہ سے وہ دوسرے معنی میں مستعمل ہو تو اسے منقول کہتے ہیں بشرطیکہ پہلے معنی کو چھوڑ دیا گیا ہو یعنی لفظ کے منقول ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ پہلے معنی میں اس کا استعمال ترک کر دیا گیا ہو اگر وہ لفظ پہلے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہو تو اسے منقول نہیں کہتے۔

قولہ:۔ بحيث يتبادر......الخ　اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ آپ کا یہ کہنا کہ لفظ کے منقول ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے پہلے معنی کو ترک کر دیا گیا ہو یہ ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ منقول کبھی پہلے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے لفظ دابه کہ یہ کل مايدب علي الارض سے منقول ہے چوپایہ کی طرف لیکن یہ اپنے پہلے معنی کل ما يدب علي الارض میں بھی استعمال ہوا ہے جیسے **اللہ تعالیٰ کا فرمان** ہے وما من دابة في الارض الا علي الله رزقها اس آیت میں لفظ دابه اپنے اصلی معنی کل ما يد ب علي الارض میں مستعمل ہے

جواب:۔ یہاں ترک استعمال سے مراد یہ ہے کہ بلا قرینہ کے استعمال متروک ہو نہ یہ کہ جب قرینہ ذکر کیا جائے تب بھی معنی اول میں استعمال درست نہ ہو اور آیت کریمہ میں لفظ دابه جو پہلے معنی میں مستعمل ہے وہ قرینہ کی وجہ سے ہے اور وہ قرینہ سیاق کلام ہے

الحاصل منقول وہ لفظ ہے جس کو ابتداء ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو پھر کسی مناسبت کی وجہ سے اس کا استعمال دوسرے معنی میں ہونے لگا ہو اور دوسرے معنی میں اس طرح مشہور ہو گیا ہو کہ بغیر قرینہ کے پہلے معنی میں استعمال ترک کر دیا گیا ہو یعنی قرینہ کے بغیر اس سے پہلا معنی نہ سمجھا جاتا ہو البتہ اگر پہلے معنی کے مراد ہونے پر کوئی قرینہ پایا جائے تو وہ پہلے معنی پر بھی دلالت کرے۔

قولہ:۔ اعلم ان المنقول...... الخ　اس عبارت سے شارح کی غرض متن کی عبارت ینسب الی الناقل کی وضاحت کرنا ہے چنانچہ فرمایا منقول کے لئے ناقل کا ہونا ضروری ہے جو معنی اول یعنی منقول عنہ سے معنی ثانی یعنی منقول الیہ کی طرف نقل کرے اب وہ ناقل تین حال سے خالی نہیں یا اہل شرع ہوں گے یا عرف عام والے ہوں گے یا عرف خاص والے ہوں گے بصورت اول یعنی اگر ناقل اہل شرع ہوں تو اس منقول کو منقول شرعی کہتے ہیں جیسے لفظ صلوۃ پہلے دعا کیلئے موضوع تھا پھر شرع نے ارکان مخصوصہ یعنی نماز کیلئے خاص کر دیا کیونکہ نماز دعا پر مشتمل ہوتی ہے اور بصورت ثانی یعنی اگر ناقل عرف عام والے ہوں تو اس منقول کو منقول عرفی کہتے ہیں جیسے لفظ دابہ کہ یہ پہلے کل مایدب علی الارض کے لیے موضوع تھا پھر عرف عام والوں نے اسے چوپایہ کی طرف نقل کر دیا اور بصورت ثالث یعنی اگر ناقل خاص لوگ ہوں تو اس منقول کو منقول اصطلاحی کہتے ہیں جیسے لفظ اسم کہ یہ پہلے بلندی کے لئے موضوع تھا پھر خاص لوگوں یعنی نحویوں نے اسے کلمہ کی اس قسم کی طرف نقل کر دیا جو اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مستقل ہو اور اس کا معنی تین زمانوں میں سے سے کسی زمانہ کے ساتھ ملا ہوا نہ ہو شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے اپنے قول ینسب

الی المنقول سے اسی طرف اشارہ فرمایا ہے یعنی ماتن نے اپنے قول مذکور سے منقول کی مذکورہ تین قسموں کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

﴿عبارت متن﴾ اَلْمَفْهُوْمُ اِنِ امْتَنَعَ فَرْضُ صِدْقِهٖ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ فَجُزْئِیٌّ وَّاِلَّا فَکُلِّیٌّ اِمْتَنَعَتْ اَفْرَادُهٗ اَوْ اَمْکَنَتْ، وَلَمْ تُوْجَدْ اَوْ وُجِدَ الْوَاحِدُ فَقَطْ مَعَ اِمْکَانِ الْغَیْرِ اَوْ اِمْتِنَاعِهٖ اَوِ الْکَثِیْرُ مَعَ التَّنَاهِیْ اَوْ عَدَمِهٖ

ترجمہ۔ مفہوم اگر ممتنع ہو اس کے کثیرین پر صادق آنے کو فرض کرنا تو وہ جزئی ہے ورنہ وہ کلی ہے ممتنع ہوں اس کے افراد یا ممکن ہوں اور پائیں نہ جائیں یا صرف ایک فرد پایا جائے غیر کے امکان کے ساتھ یا اس غیر کے امتناع کے ساتھ یا کثیر افراد پائے جائیں مقدار متناہی کے ساتھ یا مقدار متناہی کے بغیر۔

تشریح۔ جب مصنف لفظ کی بحث سے فارغ ہو گئے تو اب وہ مفہوم کی بحث میں شروع ہو رہے ہیں۔ مفہوم کی دو قسمیں ہیں ایک جزئی یعنی وہ مفہوم جس کے کثرین پر صادق آنے کو فرض کرنا ممتنع ہو اور دوسری کلی یعنی وہ مفہوم جس کے کثرین پر صادق آنے کو فرض کرنا ممتنع نہ ہو پھر کلی کے افراد کے خارج میں پائے جانے اور نہ پائے جانے کے اعتبار سے کلی کی چھ قسمیں ہیں

ان کی وجہ حصر یہ ہے کلی دو حال سے خالی نہیں کہ اس کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممتنع ہوگا یا ممکن ہوگا بصورت اول قسم اول اور بصورت ثانی پھر دو حال سے خالی نہیں کہ خارج میں اس کا کوئی فرد پایا جاتا ہے یا نہیں بصورت ثانی قسم ثانی اور بصورت اول پھر دو حال سے خالی نہیں کہ صرف ایک فرد پایا جاتا ہے یا متعدد اگر صرف ایک فرد پایا جاتا ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ اس فرد کے غیر کا پایا جانا ممتنع ہے یا ممکن بصورت اول قسم ثالث اور بصورت ثانی قسم رابع اور اگر متعدد افراد پائے جاتے ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وہ متعدد افراد متناہی ہیں یا غیر متناہی بصورت اول قسم خامس اور بصورت ثانی قسم سادس۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهُ اَلْمَفْهُوْمُ ☆اَیْ مَا حَصَلَ فِی الْعَقْلِ اِعْلَمْ اَنَّ مَا یُسْتَفَادُ مِنَ اللَّفْظِ بِاِعْتِبَارِ اَنَّهٗ فُهِمَ مِنْهُ تُسَمّٰی مَفْهُوْمًا وَبِاِعْتِبَارِ اَنَّهٗ قُصِدَ مِنْهُ یُسَمّٰی مَعْنًی وَمَقْصُوْدًا وَبِاِعْتِبَارِ اَنَّ اللَّفْظَ دَالٌّ عَلَیْهِ یُسَمّٰی مَدْلُوْلًا

ترجمہ۔ یعنی جو عقل میں حاصل ہو اور جان تو کہ بیشک جو چیز لفظ سے حاصل ہو اس اعتبار سے کہ وہ لفظ سے سمجھی گئی ہے اس کا نام معلوم رکھا جاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ سے اس چیز کا قصد کیا گیا ہے اس کا نام معنی اور مقصود رکھا جاتا ہے اور اس اعتبار سے کے لفظ اس چیز پر دلالت کرتا ہے اس کا نام مدلول رکھا جاتا ہے۔

تشریح۔ قوله ای ما حصل فی العقل اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن کے قول المفهوم کی تفسیر کرنا ہے چنانچہ فرمایا مفہوم اسے کہتے ہیں جو عقل میں حاصل ہو۔

اعتراض۔ شارح نے جو مفہوم کی تعریف کی ہے یہ اپنے افراد کو جامع نہیں اس لئے کے اس تعریف سے وہ کلی خارج ہو جاتی ہے جو معلوم نہ ہو حالانکہ جو کلی معلوم نہیں وہ بھی مفہوم ہے اور نہ معلوم کلی مفہوم کی تعریف سے اس لئے خارج ہو جاتی ہے کہ یہ عقل میں حاصل

نہیں ہوتی اور مفہوم وہ ہوتا ہے جو عقل میں حاصل ہو۔

جواب:۔ مفہوم کے عقل میں حاصل ہونے سے مراد عام ہے خواہ وہ بالفعل عقل میں حاصل ہو یا بالقوہ عقل میں حاصل ہو اور وہ کلی جو معلوم نہیں ہوتی اگرچہ وہ بالفعل تو عقل میں حاصل نہیں ہوتی لیکن وہ بالقوہ عقل میں حاصل ہوتی ہے یعنی اسکے حاصل ہونے کا امکان ضرور ہے پس جب اسکا حاصل ہونا ممکن ہے تو اسے مفہوم کہنا درست ہے۔ **اعتراض:۔** مفہوم کی تعریف ابھی بھی اپنے افراد کو جامع نہیں ہے اس لئے کہ مفہوم کی یہ تعریف جزئی پر صادق نہیں آتی حالانکہ جزئی بھی مفہوم ہے اور جزئی مفہوم اس لئے ہے کہ یہ مفہوم کی قسم ہے اور مفہوم کی قسم مفہوم ہوتی ہے اور مفہوم کی تعریف مذکور جزئی پر اس لئے صادق نہیں آتی کہ جزئی عقل میں حاصل نہیں ہوتی بلکہ وہ حواس باطنہ میں حاصل ہوتی ہے حالانکہ مفہوم اسے کہتے ہیں جو عقل میں حاصل ہو۔

جواب:۔ مفہوم کے عقل میں حاصل ہونے سے مراد عام ہے خواہ وہ بالذات عقل میں حاصل ہو یا بالواسطہ عقل میں حاصل ہو۔ اور جزئی اگرچہ بالذات تو عقل میں حاصل نہیں ہوتی لیکن وہ حواس باطنہ کے واسطہ سے ضرور عقل میں حاصل ہوتی ہے۔

قولہ:۔ اعلم ان ما یستفاد ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک فائدے کو بیان کرنا ہے۔

اس فائدہ کا حاصل یہ ہے کہ مفہوم، معنٰی و مقصود اور مدلول حقیقت میں ایک ہی چیز ہیں ان کے مابین فرق صرف اعتباری ہے وہ یہ ہے کہ جو کچھ ذہن میں حاصل ہوا ہے اگر اس کے بارے میں یہ لحاظ کیا جائے کہ وہ لفظ سے سمجھا گیا ہے تو اس کو مفہوم کہتے ہیں اور اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ لفظ سے اسکا قصد وارادہ کیا گیا ہے تو اس کو معنٰی اور مقصود کہتے ہیں اس لئے کہ معنٰی کا مطلب بھی ہے ارادہ کیا ہوا اور اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ لفظ اس پر دال ہے تو اس کو مدلول کہتے ہیں مثلاً لفظ انسان سے حیوان ناطق مستفاد ہوا یعنی عقل میں حاصل ہوا تو حیوان ناطق اس حیثیت سے کہ لفظ انسان سے سمجھا گیا وہ مفہوم ہے اور اس حیثیت سے کہ اس کا ارادہ کیا گیا وہ معنٰی و مقصود ہے اور اس حیثیت سے کہ لفظ انسان اس پر دال ہے وہ مدلول ہے۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُہٗ فَرْضُ صِدْقِہٖ ☆اَلْفَرْضُ ھٰھُنَا بِمَعْنٰی تَجْوِیْزِ الْعَقْلِ لَا لِتَّقْدِیْرِ فَاِنَّہٗ لَا یَسْتَحِیْلُ تَقْدِیْرُ صِدْقِ الْجُزْئِیِّ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ

ترجمہ:۔ فرض یہاں پر تجویز عقل (عقل کے جائز قرار دینے) کے معنٰی میں ہے نہ کہ تقدیر (مان لینے) کے معنٰی میں اس لئے کہ جزئی کے کثیرین پر صادق آنے کو مان لینا محال نہیں۔

تشریح:۔ قولہ:۔ الفرض ھھنا ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے لیکن سوال سے پہلے دو تمہیدی مقدمے سمجھیں۔

مقدمہ اولٰی:۔ محال چیز کو فرض کرنا محال نہیں ہوتا بلکہ ممکن ہوتا ہے مثلاً زید کے باپ کا گدھا ہونا محال ہے لیکن یہ فرض کرنا ممکن ہے کہ گدھا زید کا باپ ہے۔

مقدمہ ثانیہ:۔ کلیات فرضیہ مثلاً لاشئی وغیرہ کا نفس الامر میں ایک فرد بھی موجود نہیں ہوتا۔

اس تمہید کے بعد سوال کی تقریر یہ ہے کہ جزئی کی تعریف میں جو لفظ فرض مذکور ہے وہ دو حال سے خالی نہیں آیا وہ معتبر ہے یا نہیں یہ دونوں احتمال باطل ہیں پہلا احتمال تو اس لئے باطل کہ اس صورت میں جزئی کا وجود ہی ختم ہو جائے گا اور یہ زید، عمرو اور بکر وغیرہ میں سے کسی پر صادق نہیں آئے گی اس لئے کہ کوئی مفہوم بھی ایسا نہیں ہے کہ جس کے کثیرین پر صادق آنے کو فرض کرنا ممتنع ہو بلکہ ہر مفہوم کے متعلق یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ یہ کثیرین پر صادق ہے کیونکہ فرض تو محال چیز کو بھی کیا جا سکتا ہے اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں جزئی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہے گی اور کلی کی تعریف جامع نہیں رہے گی حالانکہ تعریف کے لئے جامع اور مانع ہونا ضروری ہوتا ہے اور مذکورہ صورت میں جزئی کی تعریف دخول غیر سے مانع اس لئے نہیں رہے گی کہ کلیات فرضیہ جزئی کی تعریف میں داخل ہو جائیں گی کیونکہ انکا ایک فرد بھی نفس الامر میں موجود نہیں ہوتا پس جب ان کا ایک فرد بھی نفس الامر میں موجود نہیں ہے تو یہ کثرین پر صادق نہیں آئیں گی اور جب یہ کثیرین پر صادق نہیں آئیں گی تو یہ جزئی کی تعریف میں داخل ہو جائیں گی اور کلی کی تعریف جامع اس لئے نہیں رہے گی کہ کلیات فرضیہ اس سے خارج ہو جائیں گی اس لئے کہ ان کا تو ایک فرد بھی نفس الامر میں موجود نہیں ہوتا پس جب ان کا ایک فرد بھی موجود نہیں ہے تو یہ کثیرین پر صادق نہیں آئیں گی تو یہ کلی نہیں ہوں گی کیونکہ کلی تو وہ ہوتی جو کثیرین پر صادق آئے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ تعریف میں لفظ فرض معتبر ہے لیکن فرض کے دو معنٰی ہیں ایک تقدیر محض یعنی مان لینا اور دوسرا تجویز عقلی یعنی عقل کا جائز قرار دینا اور یہاں فرض کا دوسرا معنٰی تجویز عقلی مراد ہے اب جزئی کی تعریف اس طرح ہوگی کہ جزئی وہ مفہوم ہے کہ عقل اس کے کثیرین پر سچا آنے کو جائز نہ سمجھے اور کلی کی تعریف اس طرح ہوگی کہ کلی وہ مفہوم ہے کہ عقل اس کے کثیرین پر صادق آنے کو جائز سمجھے لہٰذا اب زید، عمرو اور بکر وغیرہ جزئی ہونے سے خارج نہ ہونگے کیوں کہ عقل ان کے کثیرین پر صادق آنے کو محال سمجھتی ہے اسی طرح کلیات فرضیہ کلی کی تعریف سے خارج نہ ہونگی اور جزئی کی تعریف میں داخل نہ ہونگی اس لئے کہ اگر چہ نفس الامر میں ان کا ایک فرد بھی موجود نہیں لیکن عقل ان کے کثیرین پر صادق آنے کو نا جائز قرار نہیں دیتی بلکہ جائز قرار دیتی ہے۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ اِمْتَنَعَتْ اَفْرَادُهٗ ☆ کَشَرِیْکِ الْبَارِیْ تَعَالٰی

ترجمہ:۔ جیسے شریک باری تعالیٰ

تشریح:۔ قوله کشریک البارى اس عبارت سے شارح کی غرض اس کلی کی مثال دینا ہے جس کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممتنع ہے اس کی مثال شریک باری تعالیٰ ہے اور اس کی مثال کلیات فرضیہ یعنی لا شئی لا ممکن لا موجود ہیں کہ ان کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممتنع اور محال ہے کیونکہ جو چیز خارج میں ہے وہ شئی ہے ممکن اور موجود ہے لہٰذا اگر لا شئی لا ممکن لا موجود کے افراد بھی خارج میں پائے جائیں گے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو باطل ہے اس لئے کہ شئی لا شئی ممکن لا ممکن موجود اور لا موجود ایک دوسرے کی نقیض ہیں۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ اَوْ اَمْکَنَتْ ☆ اَیْ لَمْ یَمْتَنِعْ اَفْرَادُهٗ فَیَشْمَلُ الْوَاجِبَ وَالْمُمْکِنَ الْخَاصَ

کِلَیْھِمَا

ترجمہ:۔ یعنی نہ ممتنع ہوں اس کے افراد پس یہ واجب اور ممکن خاص دونوں کو شامل ہے۔

تشریح:۔ قوله ای لم یمتنع......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن پر وارد ہونے والے ایک سوال کا جواب دینا ہے لیکن سوال سے پہلے چند تمہیدی مقدموں کا سمجھنا ضروری ہے۔

مقدمہ اولیٰ:۔ یہاں چار چیزیں ہیں (۱) واجب (۲) ممتنع (۳) امکان عام (۴) امکان خاص

واجب اس کو کہتے ہیں جس کا وجود ضروری ہو جیسے اللہ تعالیٰ۔

ممتنع اس کو کہتے ہیں جس کا عدم ضروری ہو۔ اور وجود محال ہو جیسے شریک باری تعالیٰ۔

امکان عام اس امکان کو کہتے ہیں جس میں جانب مخالف ضروری نہ ہو جانب موافق ضروری ہو یا نہ ہو اور جانب مخالف جو ضروری نہیں ہے خواہ وہ وجود ہو یا عدم ہو۔

خیال رہے کہ اگر قضیہ موجبہ ہے تو جانب مخالف سلب ہوگا اور اگر قضیہ سالبہ ہے تو جانب مخالف ایجاب ہوگا جیسے الانسان ضاحک بالامکان العام اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان ہنستا تو ہے لیکن جانب مخالف یعنی نہ ہنسنا ضروری نہیں کہ انسان بالکل ہنسے ہی نہیں۔

امکان خاص اس امکان کو کہتے ہیں جس میں جانب مخالف و جانب موافق دونوں ضروری نہ ہوں یعنی جس میں وجود اور عدم دونوں ضروری نہ ہوں جیسے الانسان کاتب بالامکان خاص اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کاتب تو ہے لیکن جانب موافق یعنی لکھنے والا ہونا اور جانب مخالف یعنی نہ لکھنے والا ہونا دونوں ضروری نہیں۔

مقدمہ ثانیہ:۔ مذکورہ چاروں چیزوں کی تعریفوں سے معلوم ہوا کہ واجب اور امکان خاص کے درمیان تباین ہے اس لئے کہ واجب میں وجود ضروری ہوتا ہے اور امکان خاص میں وجود ضروری نہیں ہوتا جبکہ ممتنع اور امکان عام کے درمیان تباین نہیں ہے بلکہ امکان عام ممتنع کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے اس لئے کہ ممتنع میں عدم ضروری ہوتا ہے اور امکان عام میں کبھی عدم ضروری ہوتا ہے اور کبھی ضروری نہیں ہوتا خلاصہ یہ نکلا کہ امکان خاص واجب کو شامل نہیں اور امکان عام ممتنع کا شامل ہے۔

مقدمہ ثالثہ:۔ مصنف تہذیب نے کلی کی قسمیں بیان کرتے ہوئے فرمایا امتنعت افرادہ او امکنت یعنی کلی کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممتنع ہوگا یا ممکن ہوگا اس عبارت میں مصنف نے امکان کا امتناع کے ساتھ تقابل کیا ہے یعنی امکان کو حرف عطف او کے ذریعے امتناع کے مقابل میں ذکر کیا ہے اور واجب الوجود کو امکان کے تحت داخل کیا ہے۔ ان تمہیدی مقدموں کے بعد

سوال کی تقریر یہ ہے۔ کہ متن میں امکان سے مراد آپ کی کون سا امکان ہے امکان عام یا امکان خاص یہ دونوں احتمال باطل ہیں امکان عام والا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں مصنف نے جو امکان کا امتناع کے ساتھ تقابل کیا ہے وہ درست نہیں رہے گا اس لئے کہ امکان عام امتناع کو شامل ہے حالانکہ جن دو چیزوں کے درمیان تقابل ہوتا ہے ان میں سے ایک دوسری کو شامل نہیں

ہوتی۔اور امکان خاص والا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں اگر چہ امکان کا مقابلہ امتناع کے ساتھ درست ہو جائے گا کیونکہ امکان خاص امتناع کو شامل نہیں ہے جیسا کہ تمہید میں بیان ہوا ہے لیکن واجب الوجود کو امکان کے تحت داخل کرنا صحیح نہیں ہوگا کیوں کہ امکان خاص واجب الوجود کو شامل نہیں ہے کیونکہ امکان خاص میں وجود اور عدم دونوں ضروری نہیں ہوتے جبکہ واجب میں وجود ضروری ہوتا ہے۔

جواب:۔ قبل از جواب بھی ایک تمہید کا سمجھنا ضروری ہے۔اور وہ تمہید یہ ہے کہ امکان عام کی دو قسمیں ہیں (۱) **امکان عام مقید بجانب الوجود** یعنی وہ امکان عام جس کا عدم ضروری نہ ہو اس کا وجود ضروری ہو یا ضروری نہ ہو۔خیال رہے کہ امکان عام اس معنیٰ کے اعتبار سے امتناع کا مقابل ہے کیونکہ امتناع میں عدم ضروری ہوتا ہے اور امکان عام میں عدم ضروری نہیں ہوتا اور امکان عام کا یہ مفہوم واجب الوجود کو بھی شامل ہے کیونکہ واجب کا وجود ضروری ہوتا ہے اور امکان عام مقید بجانب الوجود عام ہے کہ اس کا وجود ضروری ہو یا ضروری نہ ہو (۲) **امکان عام** کی دوسری قسم **امکان عام مقید بجانب العدم** ہے یعنی وہ امکان جس کا وجود ضروری نہ ہو اس کا عدم ضروری ہو یا ضروری نہ ہو خیال رہے کہ امکان عام اس معنیٰ کے اعتبار سے امتناع کا مقابل نہیں ہے بلکہ امتناع کو شامل ہے کیونکہ امتناع میں عدم ضروری ہوتا ہے اور امکان عام مقید بجانب العدم عام ہے کہ اس کا عدم ضروری ہو یا ضروری نہ ہو۔

اس تمہید کے بعد جواب کی تقریر یہ ہے کہ امکان سے ہماری مراد امکان عام ہے لیکن مطلقاً نہیں بلکہ امکان عام مقید بجانب الوجود اور امکان عام مقید بجانب الوجود چونکہ امتناع کا مقابل ہے اس لئے ماتن نے امکان کا امتناع کے ساتھ جو مقابلہ کیا ہے یہ درست ہوا اور امکان عام مقید بجانب الوجود چونکہ واجب کو شامل ہے اس لئے واجب کو امکان کے تحت داخل کرنا درست ہوا۔

﴿عبارت،شرح﴾ قَوْلُهٗ وَلَمْ تُوْجَدْ ☆ كَالْعَنْقَاءِ

ترجمہ:۔ جیسے عنقاء

تشریح:۔ قولہ کالعنقاء اس عبارت سے شارح کی غرض اس کلی کی مثال دینا ہے جس کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن ہو لیکن کوئی فرد پایا نہ جائے جیسے عنقاء یہ کلی تو اس لئے ہے کہ اس کا معنیٰ کلی ہے وہ یہ کہ یہ ایک پرندہ ہے جس کے دو پیر اور دو بازو ہیں ایک بازو مشرق میں ہے اور ایک مغرب میں اور یہ ایسی کلی ہے جس کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن تو ہے لیکن اس کا خارج میں کوئی فرد موجود نہیں ہے۔

﴿عبارت،شرح﴾ قَوْلُهٗ مَعَ اِمْكَانِ الْغَيْرِ ☆ كَالشَّمْسِ

ترجمہ:۔ جیسے شمس

تشریح:۔ قولہ کالشمس اس عبارت سے شارح کی غرض اس کلی کی مثال پیش کرنا ہے جس کا خارج میں ایک فرد پایا جاتا ہو اور دوسرے کا پایا جانا ممکن ہو جیسے شمس یہ لفظ کلی اس لئے ہے کہ اس کا معنیٰ کلی ہے وہ یہ کے یہ ایک نورانی سیارہ ہے اور فلسفیوں کے نزدیک چوتھے آسمان میں مرکوز ہے اور یہ ایسی کلی

ہے جس کا خارج میں صرف ایک فرد موجود ہے اور دوسرا فرد بھی موجود ہو سکتا ہے کیونکہ دوسرے فرد کے موجود ہونے سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ اَوْ اِمْتِنَاعِهٖ ☆ كَمَفْهُوْمِ الْوَاجِبِ الْوُجُوْدِ

ترجمہ:۔ جیسے واجب الوجود کا مفہوم

تشریح:۔ قوله كمفهوم واجب الوجود اس عبارت سے شارح کی غرض اس کلی کی مثال دینا ہے جس کا خارج میں ایک فرد پایا جاتا ہو اور دوسرے کا پایا جانا ممتنع ہو جیسے واجب الوجود یہ لفظ کلی اس لئے ہے کہ اس کا معنیٰ کلی ہے وہ یہ کہ واجب الوجود اسے کہتے ہیں جس کا وجود ضروری ہو اور عدم محال ہو یہ ایسی کلی ہے جس کا خارج میں صرف ایک فرد موجود ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور دوسرے فرد کا پایا جانا ممتنع ہے اس لئے کے اگر واجب الوجود یعنی خدا ایک سے زیادہ ہو جائیں تو دنیا کا نظام درہم برہم ہو جائے گا۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ مَعَ التَّنَاهِیْ ☆ كَالْكَوَاكِبِ السَّبْعِ السَّيَّارَه

ترجمہ:۔ جیسے سات گھومنے والے کواکب

تشریح:۔ قوله كالكواكب السبع السياره اس عبارت سے شارح کی غرض اس کلی کی مثال پیش کرنا ہے جس کے خارج میں کئی افراد پائے جائیں اور وہ متناہی ہوں جیسے کواکب سیارہ یعنی گھومنے والے کوکب جو کہ سات ہیں (۱) شمس (۲) کمر (۳) مریخ (۴) زہرہ (۵) زحل (۶) عطارد (۷) مشتری اور یہ لفظ کلی اس لئے ہے کہ اس کا معنیٰ کلی ہے وہ یہ کے گھومنے والے ستارے اور یہ ایسی کلی ہے جس کہ کثیر افراد خارج میں پائے جاتے ہیں اور وہ متناہی ہیں کیونکہ وہ سات ہیں۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ اَوْ عَدَمِهٖ ☆ كَمَعْلُوْمَاتِ الْبَارِیْ عَزَّ اِسْمُهٗ وَكَالنُّفُوْسِ النَّاطِقَةِ عَلٰی مَذْهَبِ الْحُكَمَاءِ

ترجمہ:۔ جیسے باری تعالیٰ کی معلومات اور جیسے نفوس ناطقہ حکماء کے مذہب کے مطابق

تشریح:۔ قوله كمعلومات الباری عزاسمه ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض اس کلی کی مثال دینا ہے جس کے خارج میں کثیر افراد پائے جائیں اور وہ غیر متناہی ہوں جیسے معلومات باری تعالیٰ اور حکماء کہ مذہب کے مطابق نفوس ناطقہ معلومات باری تعالیٰ کلی اس لئے ہے کہ اس کا معنیٰ کلی ہے وہ یہ کہ جو چیزیں اللہ تعالیٰ کے علم میں ہوں اور یہ ایسی کلی ہے جس کہ افراد کثیر غیر متناہی ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کی معلومات کی کوئی حد نہیں ہے اور نفوس ناطقہ کلی اس لئے ہے کہ اس کا معنیٰ کلی ہے اور وہ حیوان ناطق ہے اور یہ ایسی کلی ہے جس کے افراد کثیر غیر متناہی ہیں حکماء کی رائے کے مطابق۔

﴿عبارت متن﴾ فَصْلٌ اَلْكُلِّيَانِ اِنْ تَفَارَقَا كُلِّيًا فَمُتَبَائِنَانِ وَاِلَّا فَاِنْ تَصَادَقَا كُلِّيًا مِنَ الْجَانِبَيْنِ فَمُتَسَاوِيَانِ وَنَقِيْضَا هُمَا كَذٰلِكَ اَوْ مِنْ جَانِبٍ وَّاحِدٍ فَاَعَمُّ وَاَخَصُّ مُطْلَقًا وَنَقِيْضَا هُمَا بِالْعَكْسِ

وَاِلَّا فَمِنْ وَجْهٍ وَنَقِيضَاهُمَا كَذَالِكَ وَبَيْنَ نَقِيضَيْهِمَا تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ كَالْمُتَبَايِنَيْنِ

ترجمہ:۔ دوکلیاں اگر ایک دوسرے سے جدا ہوں کلی طور پر تو وہ متباینان ہیں ورنہ پس اگر وہ ایک دوسرے پر صادق آئیں کلی طور پر دونوں جانب سے تو وہ متساویان ہیں اور ان دونوں (متساویان) کی نقیضیں اسی طرح ہیں یا ایک جانب سے ہو تو وہ اعم و اخص مطلق ہیں اور ان دونوں کی نقیضیں برعکس ہیں ورنہ پس وہ عم و اخص من وجہ ہیں اور ان عم واخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہے اسی طرح متباینان ہیں یعنی متباینان کی نقیضوں کے درمیان بھی تباین جزئی کی نسبت ہے۔

تشریح:۔ مذکورہ عبارت میں ماتن نے دوکلیوں کے عینین اور ان کی نقیضوں کے درمیان پائی جانے والی نسبتوں کو بیان کیا ہے دوکلیوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت کی چار قسمیں ہیں (۱) نسبت تباین (۲) نسبت تساوی (۳) نسبت عموم خصوص مطلق (۴) نسبت عموم خصوص من وجہ

اگر دوکلیوں میں کلی طور پر تفارق ہو یعنی دوکلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے تو ان کو متبایان کہتے ہیں اور ان کے درمیان نسبت کو تباین کہتے ہیں جیسے انسان اور فرس کیونکہ کوئی انسان فرس نہیں اور کوئی فرس انسان نہیں اور اگر دوکلیوں میں جانبین سے کلی طور پر تصادق ہو یعنی دوکلیوں میں سے ایک کلی دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آئے اور دوسری کلی پہلی کلی کے تمام افراد پر صادق آئے تو ان کو متساویان کہتے ہیں اور ان کے درمیان نسبت کو تساوی کہتے ہیں جیسے انسان اور ناطق کیونکہ ہر انسان ناطق ہے اور ہر ناطق انسان ہے اور اگر دوکلیوں میں کلی تصادق ایک جانب سے ہو یعنی دوکلیوں میں سے ایک کلی تو دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آئے لیکن دوسری کلی پہلی کلی کے تمام افراد پر صادق نہ آئے بلکہ بعض افراد پر صادق آئے تو ان کو اعم اخص مطلق کہتے ہیں اور ان کے درمیان نسبت کو عموم خصوص مطلق کہتے ہیں جیسے انسان اور حیوان کیونکہ ہر انسان تو حیوان ہے لیکن ہر حیوان انسان نہیں بلکہ بعض حیوان انسان ہیں اور اگر دوکلیوں میں نہ دونوں جانبوں سے کلی تصادق ہو اور نہ ایک جانب سے کلی تصادق ہو بلکہ ان میں تصادق جزئی ہو یعنی دوکلیوں میں سے ہر کلی دوسری کلی کہ بعض افراد پر صادق آئے تو ان کو اعم اخص من وجہ کہتے ہیں اور ان کے درمیان نسبت کو عموم خصوص من وجہ کہتے ہیں جیسے حیوان اور ابیض کیونکہ بعض حیوان ابیض ہیں اور بعض ابیض حیوان ہیں۔

جاننا چاہیے کہ جن دوکلیوں کے عینین میں نسبت تساوی کی ہوتی ہے جیسے انسان اور ناطق کہ ان کے درمیان نسبت تساوی کی ہے تو ان کی نقیضوں لا انسان اور لا ناطق کے درمیان بھی نسبت تساوی کی ہے اور جن دوکلیوں کے عینین میں نسبت عموم خصوص مطلق کی ہو تو ان کی نقیضوں میں بھی نسبت عموم خصوص مطلق کی ہوتی ہے لیکن عینین کے عکس کے ساتھ یعنی عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہوتی ہے جیسے انسان اور حیون کہ ان کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے تو ان کی نقیضوں لا حیوان اور لا انسان کے درمیان بھی نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے لیکن عینین کے عکس کے ساتھ ہے کیونکہ عینین میں انسان خاص اور حیوان عام تھا لیکن نقیضین میں لا انسان عام اور لا حیوان خاص ہے اور جن دوکلیوں کے عینین میں نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہو یا تباین کی ہو تو ان کی نقیضوں میں تباین جزئی ہوتا ہے یعنی ان کی نقیضوں میں نسبت کبھی تو تباین کی ہوتی ہے اور کبھی عموم خصوص من وجہ

کی ہوتی ہے تفصیل شرح میں آرہی ہے۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُہ' اَلْکُلِّیَّانِ الخ کُلُّ کُلِّیَیْنِ لَا بُدَّ مِنْ اَنْ یَتَحَقَّقَ بَیْنَھُمَا اِحْدَی النِّسَبِ الْاَرْبَعِ وَذَالِکَ لِاَنَّھُمَا اِمَّا اَنْ لَا یَصْدُقَ شَیْءٌ مِنْھُمَا عَلٰی شَیْءٍ مِنَ اَفْرَادِ الْاٰخَرِ اَوْ یَصْدُقَ فَعَلَی الْاَوَّلِ فَھُمَا مُتَبَائِنَانِ کَالْاِنْسَانِ وَالْحَجَرِ وَعَلَی الثَّانِیْ فَاِمَّا اَنْ لَا یَکُوْنَ بَیْنَھُمَا صِدْقٌ کُلِّیٌّ مِنْ جَانِبٍ اَصْلًا اَوْ یَکُوْنَ فَعَلَی الْاَوَّلِ فَھُمَا اَعَمُّ وَاَخَصُّ مِنْ وَجْہٍ کَالْحَیَوَانِ وَالْاَبْیَضِ وَعَلَی الثَّانِیْ فَاِمَّا اَنْ یَکُوْنَ الصِّدْقُ الْکُلِّیُّ مِنَ الْجَانِبَیْنِ اَوْ مِنْ جَانِبٍ وَّاحِدٍ فَعَلَی الْاَوَّلِ فَھُمَا مُتَسَاوِیَانِ کَالْاِنْسَانِ وَالنَّاطِقِ وَعَلَی الثَّانِیْ فَھُمَا اَعَمُّ وَاَخَصُّ مُطْلَقًا کَالْحَیَوَانِ وَالْاِنْسَانِ فَمَرْجِعُ التَّسَاوِیْ اِلٰی مُوْجَبَتَیْنِ کُلِّیَّتَیْنِ نَحْوُ کُلُّ اِنْسَانٍ نَاطِقٌ وَکُلُّ نَاطِقٍ اِنْسَانٌ وَمَرْجِعُ التَّبَائُنِ اِلٰی سَالِبَتَیْنِ کُلِّیَّتَیْنِ نَحْوُ لَا شَیْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِحَجَرٍ وَلَا شَیْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِاِنْسَانٍ وَمَرْجِعُ الْعُمُوْمِ وَالْخُصُوْصِ مُطْلَقًا اِلٰی مُوْجَبَۃٍ کُلِّیَّۃٍ مَوْضُوْعُھَا الْاَخَصُّ وَمَحْمُوْلُھَا الْاَعَمُّ وَسَالِبَۃٍ جُزْئِیَّۃٍ مَوْضُوْعُھَا الْاَعَمُّ وَمَحْمُوْلُھَا الْاَخَصُّ نَحْوُ کُلُّ اِنْسَانٍ حَیَوَانٌ وَبَعْضُ الْحَیَوَانِ لَیْسَ بِاِنْسَانٍ وَمَرْجِعُ الْعُمُوْمِ وَالْخُصُوْصِ مِنْ وَجْہٍ اِلٰی مُوْجَبَۃٍ جُزْئِیَّۃٍ وَسَالِبَتَیْنِ جُزْئِیَّتَیْنِ نَحْوُ بَعْضُ الْحَیَوَانِ اَبْیَضُ وَبَعْضُ الْحَیَوَانِ لَیْسَ بِاَبْیَضَ وَبَعْضُ الْاَبْیَضِ لَیْسَ بِحَیَوَانٍ

ترجمہ:۔ یعنی ہر دو کلیوں کے درمیان چار نسبتوں یعنی تباین کلی، تساوی، عموم خصوص مطلق، اور عموم خصوص من وجہ میں سے کسی ایک نسبت کا پایا جانا ضروری ہے اور یہ اس لئے کہ یا تو دو کلیوں میں سے کوئی کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہیں آئے گی یا صادق آئے گی پس پہلی صورت میں وہ دونوں کلیاں متبائنین ہیں جیسے انسان اور حجر اور دوسری صورت پر یا تو ان کے درمیان کسی جانب سے صدق کلی بالکل نہیں پایا جائے گا یا صدق کلی پایا جائے گا پس پہلی صورت پر وہ دونوں کلیاں اعم واخص من وجہ ہیں جیسے حیوان اور ابیض اور دوسری صورت پر یا تو صدق کلی جانبین سے ہوگا یا ایک جانب سے ہوگا پس پہلی صورت پر وہ دونوں کلیاں متساویین ہیں جیسے انسان اور ناطق اور دوسری صورت پر وہ دونوں کلیاں عام وخاص مطلق ہیں جیسے حیوان اور انسان پس تساوی کا مرجع دو موجبہ کلیہ کی طرف ہے جیسے کل انسان ناطق اور کل ناطق انسان اور تباینین کا مرجع دو سالبہ کلیہ کی طرف ہے جیسے لا شیء من الانسان بحجر اور لا شیء من الحجر بانسان اور عموم خصوص مطلق کا مرجع ایسے موجبہ کلیہ کی طرف ہے جس کا موضوع خاص ہو اور محمول عام اور ایسے سالبہ جزئیہ کی طرف ہے جس کا موضوع عام ہو اور محمول خاص ہو جیسے کل انسان حیوان اور بعض الحیوان لیس بانسان اور عموم وخصوص من وجہ کا مرجع موجبہ جزئیہ اور دو سالبہ جزئیہ کی طرف ہے جیسے بعض الحیوان ابیض و بعض الحیوان لیس بابیض اور بعض الابیض لیس بحیوان

تشریح:۔ قوله ای کل کلیین اس عبارت سے شارح کی غرض متن کی وضاحت کرنا ہے اور یہ بتانا ہے کہ متن کی عبارت الکلیان میں جو الف لام ہے یہ الف لام استغراقی ہے شارح نے الف لام کے استغراقی ہونے کی طرف اپنے قول کل واحد سے اشارح کیا ہے۔

شارح کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ دو کلیوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت کی چار قسمیں ہیں ایک نسبت تباین کلی دوسری نسبت تساوی تیسری نسبت عموم خصوص مطلق اور چوتھی عموم خصوص من وجہ۔

دلیل حصر یہ ہے کہ دو کلیاں دو حال سے خالی نہ ہوں گی یا تو ان میں سے ہر کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہیں آئے گی یا آئے گی بصورت اول یعنی اگر صادق نہ آئے تو یہ کلیاں متباینان ہیں اور ان کے درمیان کی نسبت کا نام تباین ہے جیسے انسان اور حجر اور بصورت ثانی یعنی اگر دو کلیوں میں سے ہر کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق آئے تو پھر یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ان کے درمیان کسی جانب سے صدق کلی نہ ہوگا یا ہوگا بصورت اول ان دو کلیوں کا نام عام و اخص من وجہ ہے اور ان کے درمیان نسبت کا نام عموم خصوص من وجہ ہے جیسے حیوان اور ابیض اور بصورت ثانی پھر وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ان کے درمیان دونوں جانب سے صدق کلی ہوگا یا صرف ایک جانب سے بصورت اول ان دو کلیوں کا نام متساویان ہے اور ان کے درمیان جو نسبت ہے اس کا نام تساوی ہے جیسے انسان اور ناطق اور بصورت ثانی ان کلیوں کا نام اعم و اخص مطلق ہے اور ان کے درمیان جو نسبت ہے اس کا نام عموم خصوص مطلق ہے جیسے انسان اور حیوان

قوله:۔ فمرجع التساوی ......الخ شارح نے جو دلیل حصر بیان کی ہے اس کے ضمن میں چونکہ ہر ایک نسبت کی تعریف معلوم ہو چکی ہے اس لئے شارح نے ہر نسبت کی تعریف نہیں کی البتہ ہر ایک نسبت کی علامت بیان کی ہے چنانچہ فرمایا نسبت تساوی کی علامت دو موجبہ کلیہ کی طرف رجوع کرنا ہے یعنی جس سے دو موجبہ کلیہ منعقد ہوں وہ تساوی ہے جیسے انسان اور ناطق کہ ان کے درمیان نسبت تساوی ہے اور ان سے دو موجبہ کلیہ تیار ہوتے ہیں ایک کل انسان ناطق اور دوسرا کل ناطق انسان اور نسبت تباین کی علامت دو سالبہ کلیہ کی طرف رجوع کرنا ہے یعنی جس سے دو قضیہ سالبہ کلیہ منعقد ہوں وہ تباین ہے جیسے انسان اور حجر کہ ان کے درمیان نسبت تباین ہے اور ان سے دو سالبہ کلیہ تیار ہوتے ہیں ایک لا شیء من الانسان بحجر اور دوسرا لاشئی من الحجر بانسان اور عموم خصوص مطلق کی علامت ایک قضیہ موجبہ کلیہ اور دوسرا قضیہ سالبہ جزئیہ کی طرف رجوع کرنا ہے یعنی جس سے ایک ایسا قضیہ موجبہ کلیہ منعقد ہو جس کا موضوع خاص اور محمول عام ہو اور دوسرا ایسا قضیہ سالبہ جزئیہ منعقد ہو جس کا موضوع عام اور محمول خاص ہو وہ عموم خصوص مطلق ہے جیسے انسان اور حیوان کہ ان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اور ان سے ایک ایسا موجبہ کلیہ تیار ہوتا ہے جسکا موضوع خاص اور محمول عام ہے جیسے کل انسان حیوان اور دوسرا ایسا سالبہ جزئیہ تیار ہوتا ہے جس کا موضوع عام اور محمول خاص ہے جیسے بعض الحیوان لیس بانسا اور عموم خصوص من وجہ کی علامت ایک قضیہ موجبہ جزئیہ اور دو قضیہ سالبہ جزئیہ کی طرف رجوع کرنا ہے یعنی جس سے ایک قضیہ موجبہ جزئیہ اور دو قضیہ سالبہ جزئیہ منعقد

ہوں وہ عموم خصوص من وجہ ہے جیسے حیوان اور ابیض کے ان کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور ان سے ایک قضیہ موجبہ جزئیہ تیار ہوتا ہے جیسے بعض الحیوان ابیض اور دو قضیہ سالبہ جزئیہ تیار ہوتے ہیں جیسے بعض الحیوان لیس بابیض اور بعض الابیض لیس بحیوان

﴿عبارت شرح﴾ قَولُهُ وَنَقِيضَاهُمَا كَذَالِكَ يَعْنِيْ أَنَّ نَقِيْضَيِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ أَيْضًا مُتَسَاوِيَانِ أَيْ كُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ أَحَدُ النَّقِيْضَيْنِ صَدَقَ عَلَيْهِ النَّقِيْضُ الْاٰخَرُ اِذْ لَوْ صَدَقَ أَحَدُهُمَا بِدُوْنِ الْاٰخَرِ لَصَدَقَ مَعَ عَيْنِ الْاٰخَرِ ضُرُوْرَةَ اسْتِحَالَةِ ارْتِفَاعِ النَّقِيْضَيْنِ فَيَصْدُقُ عَيْنُ الْاٰخَرِ بِدُوْنِ عَيْنِ الْاَوَّلِ ضُرُوْرَةَ اسْتِحَالَةِ اجْتِمَاعِ النَّقِيْضَيْنِ وَهٰذَا يَرْفَعُ التَّسَاوِيَ بَيْنَ الْعَيْنَيْنِ مَثَلًا لَوْ صَدَقَ اَللَّا اِنْسَانُ عَلٰى شَيْءٍ وَلَمْ يَصْدُقْ عَلَيْهِ اَللَّا نَاطِقُ فَيَصْدُقُ عَلَيْهِ النَّاطِقُ هٰهُنَا بِدُوْنِ الْاِنْسَانِ هٰذَا خُلْفٌ

ترجمہ:۔ یعنی متساویین کی نقیضین بھی متساویین ہیں۔ یعنی ہر وہ فرد جس پر نقیضین میں سے ایک صادق ہے اس پر دوسری نقیض بھی صادق ہے اس لئے کہ اگر ان دو نقیضوں میں سے ایک نقیض دوسری نقیض کے بغیر صادق آئے تو یقینا وہ پہلی نقیض صادق آئے گی دوسرے کے عین کے ساتھ کیونکہ ارتفاع نقیضیں محال ہے پس صادق آئے گا دوسرے کا عین پہلے کے عین کے بغیر کیونکہ اجتماع نقیضین محال ہے اور یہ صدق عینین کے درمیان سے تساوی کی نسبت کو اٹھا دے گا مثلاً لا انسان اگر کسی شئی پر صادق آئے اور اس پر لا ناطق صادق نہ آئے تو یہاں اس شئی پر ناطق بغیر انسان کے صادق آئے گا یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح:۔ قولہ:۔ یعنی ان نقیض ...... الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن کی عبارت نقیضاهما کذلک کی وضاحت کرنا ہے چنانچہ فرمایا جو دو کلیاں متساویان ہوں ان کی نقیضیں بھی متساویان ہوتی ہیں یعنی ہر وہ چیز جس پر نقیضین میں سے ایک صادق آئے اس پر دوسری بھی صادق آئے گی جیسے لا انسان اور لا ناطق یہ دونوں نقیضیں ہیں انسان اور ناطق کی انسان اور ناطق متساویان ہیں اسی طرح انکی نقیضیں بھی متساویان ہیں یعنی جس فرد پر لا انسان صادق آئے گا اس فرد پر لا ناطق بھی صادق آئے گا مثلاً قلم پر لا انسان صادق آتا ہے تو اس پر لا ناطق بھی صادق آتا ہے۔

خیال رہے کہ متن کی عبارت نقیضاھما میں جو ھما ضمیر ہے اس کا مرجع متساویان ہے اور شارح نے اپنے قول نقیض المتساویان سے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

فائدہ:۔ جاننا چاہئے کہ جن دو کلیوں کو اولاً ذکر کیا جائے ان کو عینین کہتے ہیں خواہ وہ دونوں وجودی ہوں جیسے انسان اور ناطق یا دونوں عدمی ہوں جیسے لا انسان لا ناطق یا ایک وجودی اور ایک عدمی ہو جیسے انسان اور لا حیوان اور جن دو کلیوں کو ثانیاً ذکر کیا جائے انہیں نقیضین کہتے ہیں خواہ وہ دونوں وجودی ہوں جیسے لا انسان اور لا ناطق کی نقیضیں انسان اور ناطق یا دونوں عدمی ہوں جیسے انسان اور ناطق کی نقیضیں لا انسان اور لا ناطق۔

خیال رہے کہ ہر شئی کی نقیض اس کا رفع ہوتا ہے یعنی ہر شئے کی نقیض اس شئی کو اٹھا دینا ہے مثلاً انسان کی نقیض اس کو اٹھا دینا ہے یعنی لا انسان اور لا انسان کی نقیض اس کو اٹھا دینا ہے اور وہ انسان ہے۔

قولہ: اذلو صدق......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض اس دعوی پر کہ متساویان کی نقیضیں متساویان ہیں دلیل پیش کرنا ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایک نقیض دوسری نقیض کے بغیر صادق آئے تو ضروری طور پر دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے گی کیونکہ اگر دوسری کے عین کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور جب ایک نقیض دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے گی تو ضروری طور پر دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئے گا کیونکہ اگر دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے ساتھ صادق آنے کی حالت میں پہلی نقیض کے عین کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال و باطل ہے پس جب دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئے تو اس سے لازم آئے گا کہ دونوں کے عین کے درمیان تساوی نہ ہو حالانکہ دونوں عین کے درمیان تساوی فرض کی جا چکی ہے لہذا خلاف مفروض لازم آیا جو کہ باطل ہے اب رہا یہ سوال کہ جب دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے ساتھ صادق نہیں آئے گا تو دونوں کے عین کے درمیان تساوی کس طرح نہیں ہوگی۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ تساوی کے لئے جانبین سے تصادق ضروری ہے اور ایک کے دوسرے کے بغیر صادق آنے سے تصادق مفقود ہو جاتا ہے پس جب تصادق فوت ہو گیا تو تساوی بھی فوت ہو گئی۔

قولہ: مثلاً لو صدق......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض مذکورہ بالا دلیل کو ایک مثال کے ذریعے سمجھانا ہے۔

مثال کا حاصل یہ ہے کہ انسان اور ناطق کے درمیان تساوی کی نسبت ہے لہذا ان کی نقیضوں لا انسان اور لا ناطق کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوگی یعنی جس فرد پر لا انسان صادق آئے گا اس پر لا ناطق بھی صادق آئے گا کیونکہ اگر لا انسان صادق آئے اور لا ناطق صادق نہ آئے تو ضروری طور پر ناطق صادق آئے گا کیونکہ اگر ناطق بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال و باطل ہے پس جب ناطق لا انسان کے ساتھ صادق آئے تو یہ انسان کے بغیر صادق آئے گا کیونکہ اگر یہ لا انسان کے ساتھ صادق آنے کی حالت میں انسان کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال و باطل ہے پس جب ناطق بغیر انسان کے صادق آیا تو اس سے لازم آیا کہ ناطق اور انسان کے درمیان تساوی نہیں حالانکہ دونوں کے درمیان تساوی فرض کی جا چکی ہے لہذا خلاف مفروض لازم آیا جو کہ محال و باطل ہے۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ وَنَقِيْضَا هُمَا بِالْعَكْسِ ☆ اَيْ نَقِيْضُ الْاَعَمِّ وَالْاَخَصِّ مُطْلَقًا اَعَمُّ وَالْاَخَصُّ مُطْلَقًا لٰكِنْ بِعَكْسِ الْعَيْنَيْنِ فَنَقِيْضُ الْاَعَمِّ اَخَصُّ وَنَقِيْضُ الْاَخَصِّ اَعَمُّ يَعْنِيْ كُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيْضُ الْاَعَمِّ صَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيْضُ الْاَخَصِّ وَلَيْسَ كُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيْضُ

الْاَخصّ صَدَق عَلَيْهِ نَقِيْضُ الْاَعَمّ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّه' لَوْ صَدَق نَقِيْضُ الْاَعَمّ عَلٰى شَيْءٍ بِدُوْنِ نَقِيْضِ الْاَخَصّ لَصَدَق مَعَ عَيْنِ الْاَخَصّ فَيَصْدُقُ عَيْنُ الْاَخَصّ بِدُوْنِ عَيْنِ الْاَعَمّ هٰذَا خُلْفٌ مَثَلًا لَوْ صَدَق اللَّا حَيَوَانُ عَلٰى شَيْءٍ بِدُوْنِ اللَّا اِنْسَانِ لَصَدَق عَلَيْهِ الْاِنْسَانُ عَيْنُه' وَيَمْتَنِعُ هُنَاكَ صِدْقُ الْحَيَوَانِ لِاسْتِحَالَةِ اِجْتِمَاعِ النَّقِيْضَيْنِ فَيَصْدُقُ الْاِنْسَانُ بِدُوْنِ الْحَيَوَانِ وَ اَمَّا الثَّانِي فَلِاَنَّه' بَعْدَ مَاثَبَتَ اَنَّ كُلَّ نَقِيْضِ الْاَعَمّ نَقِيْضُ الْاَخَصّ لَوْ كَانَ كُلُّ نَقِيْضِ الْاَخَصّ نَقِيْضَ الْاَعَمّ فَكَانَ النَّقِيْضَانِ مُتَسَاوِيَيْنِ فَيَكُوْنُ نَقِيْضَاهُمَا وَهُمَا الْعَيْنَانِ مُتَسَاوِيَيْنِ لِمَا مَرَّ وَقَدْ كَانَ الْعَيْنَانِ اَعَمّ وَاَخَصّ مُطْلَقًا هٰذَا خُلْفٌ

ترجمہ:۔ یعنی اعم واخص مطلق کی نقیض بھی اعم واخص مطلق ہوتی ہے لیکن عینین کے عکس کے ساتھ پس اعم کی نقیض اخص اور اخص کی نقیض اعم ہوگی یعنی ہر وہ چیز جس پر اعم کی نقیض صادق آئے گی تو اس پر اخص کی نقیض بھی صادق آئے گی اور ہر وہ شیء جس پر اخص کی نقیض صادق آئے اس پر اعم کی نقیض صادق نہیں آئے گی بہر حال پہلا دعوی تو اس لئے کہ اگر کسی شیء پر اعم کی نقیض صادق آئے اخص کی نقیض کے بغیر تو یقیناً اخص کے عین کے ساتھ صادق آئے گی پس اخص کا عین صادق آئے گا اعم کے عین کے بغیر اور یہ خلاف مفروض ہے مثلاً اگر کسی شیء پر لا حیوان صادق آئے بغیر لا انسان کے تو یقیناً اس پر انسان کا عین صادق آئے گا اور یہاں حیوان کا صادق آنا ممتنع ہوگا اس لئے کہ اجتماع نقیضین محال ہے پس صادق آئے گا انسان بغیر حیوان کے اور بہر حال دوسرا دعوی تو اس لئے کہ اس بات کے ثابت ہو جانے کے بعد کہ ہر نقیض اعم نقیض اخص ہوتی ہے اب اگر ہر نقیض اخص نقیض اعم ہو تو یہ دونوں نقیضیں متساوی ہوں گی پس ان دونوں نقیضوں کی نقیضین اس حال میں کہ وہ دونوں عینین ہیں بھی متساوی ہونگی اس دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی حالانکہ عینین اعم اور اخص مطلق تھے یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح:۔ قولہ ای نقیض الاعم والاخص ...... الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن کی عبارت نقیضاھما بالعکس کی وضاحت کرنا ہے۔

چنانچہ فرمایا کہ جو دو کلیاں اعم واخص مطلق ہوں ان کی نقیضیں بھی اعم واخص مطلق ہوتی ہیں لیکن عینین کے عکس کے ساتھ یعنی عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہوتی ہے مثلاً حیوان اور انسان میں حیوان عام ہے اور انسان خاص لیکن جب ان کی نقیض لا حیوان اور لا انسان لائی جائے تو لا حیوان خاص ہوگا اور لا انسان عام ہوگا لہذا جس جس فرد پر لا حیوان صادق آئے گا اس پر لا انسان بھی صادق آئے گا لیکن جس جس فرد پر لا انسان صادق آئے گا اس پر لا حیوان کا صادق آنا ضروری نہیں مثلاً حجر پر لا حیوان اور لا انسان دونوں صادق ہیں اور فرس پر لا انسان تو صادق ہے لیکن لا حیوان صادق نہیں اس لئے کہ یہ لا حیوان نہیں ہے بلکہ حیوان ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہاں دو دعوے ہیں۔ایک یہ کہ جس جس فرد پر عام کی نقیض صادق آئے اس پر اخص کی نقیض ضرور صادق آئے گی دوسرا

یہ کہ جس فرد پر خاص کی نقیض صادق آئے اس پر عام کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں۔
خیال رہے کہ متن کی عبارت نقیضاهما میں جو هما ضمیر ہے اس کا مرجع اعم واخص مطلق ہے اور شارح نے اپنے قول نقیض الاعم و الاخص مطلقا سے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

قولہ اما الاول ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض پہلے دعوی پر دلیل پیش کرنا ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ......! جس فرد پر اعم کی نقیض صادق ہے اگر اس پر اخص کی نقیض صادق نہ آئے گی تو ضروری طور پر اخص کا عین صادق آئے گا کیونکہ اگر اخص کی نقیض کے صادق نہ آنے کی حالت میں اخص کا عین بھی صادق نہ آئے تو اس سے ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال و باطل ہے پس جب اعم کی نقیض اخص کے عین کے ساتھ صادق آئے گی تو ضروری طور پر اخص کا عین اعم کے عین کے بغیر صادق آئے گا کیونکہ اگر اخص کا عین اعم کی نقیض کے ساتھ صادق آنے کی حالت میں اعم کے عین کے ساتھ بھی صادق آئے تو اس سے اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال و باطل ہے۔ حالانکہ اخص کے عین کا اعم کے عین کے بغیر صادق آنا محال ہے کیونکہ اخص کا کوئی فرد بھی اعم کے بغیر صادق نہیں آتا۔

قولہ:۔ مثلا لو صدق ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض مذکورہ بالا دلیل کو ایک مثال کے ذریعے سمجھانا ہے۔

مثال کا حاصل یہ ہے کہ......! انسان اور حیوان میں انسان اخص اور حیوان اعم ہے اور اعم کی نقیض لا حیـــوان اخص اور خاص کی نقیض لا انسان اعم ہے لہذا جس فرد پر لا حیوان صادق آئے گا اس پر لا انسان بھی صادق آئے گا کیونکہ اگر لا انسان صادق نہ آئے تو ضروری طور پر انسان صادق آئے گا اس لئے کہ اگر لا انســــان کے صادق نہ آنے کی حالت میں انسان بھی صادق نہ آئے تو اس سے ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال و باطل ہے پس جب لا حیوان انسان کے ساتھ صادق آئے گا تو انسان حیوان کے بغیر صادق آئے گا اس لئے کہ اگر انسان لاحیوان کے ساتھ صادق آنے کی حالت میں حیوان کے ساتھ بھی صادق آئے تو اس سے اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال و باطل ہے حالانکہ انسان کا حیوان کے بغیر صادق آنا محال ہے کیونکہ انسان کا کوئی فرد بھی حیوان کے بغیر صادق نہیں آتا۔

قولہ:۔ اما الثانی فلانہ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض دوسرے دعوی پر دلیل پیش کرنا ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ......! یہ بات پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ جس فرد پر اعم کی نقیض صادق آئے اس پر اخص کی نقیض ضرور صادق آئے گی اب اگر جس فرد پر اخص کی نقیض صادق ہے اس پر اعم کی نقیض بھی صادق آئے تو اس سے لازم آئے گا کہ دونوں نقیضیں ایک دوسرے کے متساوی ہو جائیں پس جب یہ دونوں نقیضیں ایک دوسرے کے متساوی ہوں گی تو اس سے لازم آئے گا کہ دونوں کے عین بھی متساوی ہوں کیونکہ متساوی کی نقیض متساوی ہوتی ہے اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ مفروض دونوں عین کا اعم واخص مطلق ہونا ہے اس دلیل کو مثال کے ذریعے اس طرح سمجھیں کہ انسان وحیوان میں انسان اخص اور حیوان اعم ہے اور اعم کی نقیض لا حیوان اخص ہے اور اخص کی نقیض لا انسان اعم ہے اور یہ بات پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ جس جس فرد پر لا حیوان صادق

آئے گا اس پر لا انسان بھی صادق آئے گا اب اگر جس جس فرد پر لا انسان صادق ہے اس پر لا حیوان بھی صادق آئے تو لا حیوان اور لا انسان دونوں متساوی ہو جائیں گے اور جب لا انسان اور لا حیوان متساوی ہوں گے تو ان کی نقیضیں انسان اور حیوان بھی متساوی ہو جائیں گی کیونکہ متساوی کی نقیضیں بھی متساوی ہوتی ہیں حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ مفروض تو ان کا اعم واخص مطلق ہونا ہے۔

﴿عبارت شرح﴾ **قَوْلُهٗ وَ اِلَّا فَمِنْ وَجْهٍ ☆ اَیْ وَاِنْ لَمْ یَتَصَادَقَا کُلِّیًا مِنْ جَانِبَیْنِ اَوْ مِنْ جَانِبٍ وَّاحِدٍ**

ترجمہ:۔ یعنی اگر وہ دوکلیاں ایک دوسرے پر کلی طور پر صادق نہ آئیں جانبین سے اور نہ ایک جانب سے تو وہ اعم واخص من وجہ ہیں۔

تشریح:۔ وان لم یتصادقا ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ متن کی عبارت وَاِلَّا فَمِنْ وَجْهٍ میں جو الا ہے یہ الا استثنائیہ نہیں ہے بلکہ الا مرکبہ ہے اور ماتن نے اپنے قول والا فمن وجہ سے اعم واخص من وجہ کی تعریف کی ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ اگر دوکلیوں میں تصادق کلی دونوں جانبوں سے ہو اور نہ ایک جانب سے ہو بلکہ ان میں تصادق جزئی ہو یعنی دوکلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے بعد افراد پر صادق آئے تو ان کلیوں کو اعم واخص من وجہ کہتے ہیں جیسے حیوان اور ابیض کیونکہ بعض حیوان ابیض ہیں اور بعض ابیض حیوان ہیں۔

﴿عبارت شرح﴾ **قَوْلُهٗ تَبَایُنٌ جُزْئِیٌّ ☆ اَلتَّبَایُنُ الْجُزْئِیُّ هُوَ صِدْقُ کُلٍّ مِنَ الْکُلِّیَیْنِ بِدُوْنِ الْاٰخَرِ فِی الْجُمْلَةِ فَاِنْ صَدَقَا مَعًا کَانَ بَیْنَهُمَا عُمُوْمٌ مِنْ وَجْهٍ وَ اِنْ لَمْ یَصْدُقَا مَعَ اَصْلًا کَانَ بَیْنَهُمَا تَبَایُنٌ کُلِّیٌّ فَالتَّبَیُنُ الْجُزْئِیُّ یُتَحَقَّقُ فِیْ ضِمْنِ الْعُمُوْمِ مِنْ وَجْهٍ وَفِیْ ضِمْنِ التَّبَایُنِ الْکُلِّیِ اَیْضًا ثُمَّ اَنَّ الْاَمْرَیْنِ اللَّذَیْنِ بَیْنَهُمَا عُمُوْمٌ مِنْ وَجْهٍ قَدْ یَکُوْنُ بَیْنَ نَقِیْضَیْهِمَا الْعُمُوْمُ مِنْ وَجْهٍ اَیْضًا کَالْحَیَوَانِ وَالْاَبْیَضِ فَاِنَّ بَیْنَ نَقِیْضَیْهِمَا وَهُمَا اللَّا حَیَوَانُ وَاللَّا اَبْیَضُ اَیْضًا عُمُوْمًا مِنْ وَجْهٍ وَقَدْ یَکُوْنُ بَیْنَ نَقِیْضَیْهِمَا تَبَایُنٌ کُلِّیٌّ کَالْحَیَوَانِ وَاللَّا اِنْسَانِ فَاِنَّ بَیْنَهُمَا عُمُوْمًا مِنْ وَجْهٍ وَبَیْنَ نَقِیْضَیْهِمَا وَهُمَا اللَّا حَیَوَانُ وَالْاِنْسَانُ مُبَایَنَةٌ کُلِّیَةٌ فَلِهٰذَا قَالُوْا اِنَّ بَیْنَ نَقِیْضَیِ الْاَعَمِّ وَالْاَخَصِّ مِنْ وَجْهٍ تَبَایُنًا جُزْئِیًا لَا الْعُمُوْمَ مِنْ وَجْهٍ فَقَطْ وَلَا التَّبَایُنَ الْکُلِّیَ فَقَطْ**

ترجمہ:۔ تباین جزئی وہ دونوں کلیوں میں سے ہر کلی کا دوسری کلی کے بغیر فی الجملہ صادق آنا ہے پس اگر یہ دونوں کلیاں ایک ساتھ بھی صادق آئیں تو ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی اور اگر وہ دونوں کلیاں ایک ساتھ بالکل صادق نہ آئیں تو ان دونوں کلیوں کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہوگی پس تباین جزئی کبھی متحقق ہوتی ہے عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں اور کبھی متحقق ہوتی ہے تباین کلی کے ضمن میں پھر وہ دو امر (وہ دوکلیاں) کہ جن کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہو ان کی نقیضوں کے درمیان بھی کبھی عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے جیسے حیوان اور ابیض پس بے شک انکی نقیضوں کے درمیان جو کہ لا حیوان

اور لا ابیض ہیں بھی عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور کبھی ان کی نقیضوں کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہوتی ہے جیسے حیوان اور لا انسان پس ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور ان کی نقیضوں کے درمیان جو کی لا حیوان اور انسان ہیں تباین کلی کی نسبت ہے پس اسی وجہ سے ان مناطقہ نے کہا ہے کہ عموم خصوص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہوتی ہے نہ کہ صرف عموم خصوص من وجہ اور نہ ہی صرف تباین کلی۔

تشریح:۔ قوله التباين الجزئي......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض تباین جزئی کی تعریف کرنا ہے۔
جسکا حاصل یہ ہے کہ اگر دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے بغیر فی الجملہ صادق آئے تو اس کو تباین جزئی کہتے ہیں اور فی الجملہ سے مراد عام ہے خواہ کلیۃً ہو یعنی دو کلیوں میں سے ہر کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے جیسے انسان اور حجر کیونکہ کوئی انسان حجر نہیں ہے اور کوئی حجر انسان نہیں ہے یا جزئیۃً ہو یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک دوسری کلی کے بعض فرد پر صادق نہ آئے اور بعض فرد پر صادق آئے جیسے حیوان اور ابیض کیونکہ بعض حیوان ابیض ہیں جیسے بطخ اور بعض حیوان ابیض نہیں ہیں جیسے کالی مرغی اور اسی طرح بعض ابیض حیوان ہیں جیسے بطخ اور بعض ابیض حیوان نہیں ہیں جیسے کاغذ اگر دو کلیوں میں سے ہر ایک دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے تو ان کے درمیان تباین کی نسبت ہے اور اگر دو کلیوں میں سے ہر ایک دوسری کلی کے بعض فرد پر صادق نہ آئے اور بعض فرد پر صادق آئے تو انکے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔
خلاصہ یہ ہے کہ تباین جزئی کے دو فرد ہیں ایک تباین کلی اور دوئم عموم خصوص من وجہ یعنی تباین جزئی کبھی تو تباین کلی کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے اور کبھی عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے۔

قولہ:۔ ثم ان الامرين ......الخ اس عبارت سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ جن دو کلیوں میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے ان کی نقیضوں میں کبھی تو عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے جیسے حیوان اور ابیض دو کلیاں ہیں اور ان میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور ان کی نقیضوں لا حیوان اور لا ابیض میں بھی عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے کیوں کہ کالے پتھر پر لا حیوان اور لا ابیض دونوں صادق ہیں اور سفید پتھر پر لا حیوان تو صادق ہے لیکن لا ابیض صادق نہیں کیونکہ سفید پتھر لا ابیض نہیں ہے بلکہ ابیض ہے۔
اور کالی مرغی پر لا ابیض تو صادق ہے لیکن لا حیوان صادق نہیں ہے کیونکہ کالی مرغی لا حیوان نہیں ہے بلکہ حیوان ہے اور کبھی تباین کلی کی نسبت ہوتی ہے جیسے حیوان اور لا انسان دو کلیاں ہیں اور انکے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اس لئے کہ گھوڑے پر حیوان اور لا انسان دونوں صادق ہیں اور زید پر حیوان تو صادق ہے لیکن لا انسان صادق نہیں کیونکہ زید لا انسان نہیں ہے بلکہ انسان ہے اور پتھر پر لا انسان تو صادق ہے لیکن حیوان صادق نہیں اور انکی نقیضوں لا حیوان اور انسان کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہے اس لئے کہ جس فرد پر انسان صادق آتا ہے اس پر لا حیوان صادق نہیں آتا بلکہ حیوان صادق آتا ہے اور جس فرد پر لا حیوان صادق آتا ہے اس پر انسان صادق نہیں آتا بلکہ لا انسان صادق آتا ہے۔

قولہ:۔ فلھذا قالوا ......الخ اس عبارت سے شارح یہ بتار ہے ہیں کہ چونکہ عموم خصوص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان کبھی تو عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے اور کبھی تباین کلی کی نسبت ہوتی ہے اس لئے مناطقہ نے نہ تو یہ کہا ہے کہ جن دوکلیوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوان کی نقیضوں میں بھی عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی اور نہ یہ کہا ہے کہ ان کی نقیضوں کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہوگی بلکہ یہ کہا ہے کہ ان کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہوگا اور یہ تباین جزئی عموم خصوص من وجہ اور تباین کلی دونوں کو شامل ہے۔

اگر مناطقہ یہ کہتے کہ جن دوکلیوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے ان کی نقیضوں میں بھی عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی تو معترض تباین کلی والی مثال کو لے کر اعتراض کرسکتا تھا اور اگر مناطقہ یہ کہتے کہ جن دوکلیوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے ان کی نقیضوں کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہوگی ۔ تو معترض عموم خصوص من وجہ والی مثال کو لے کر اعتراض کرسکتا تھا اسلئے مناطقہ نے اس اعتراض سے بچنے کے لئے کہا کہ جن دوکلیوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوان کی نقیضوں میں تباین جزئی ہوگا۔ اور یہ چونکہ عموم خصوص من وجہ اور تباین کلی دونوں کو شامل ہے اس لئے معترض کسی مثال کو لے کر اعتراض نہیں کرسکتا۔

﴿عبارت،شرح﴾ قَوْلُہٗ کَالْمُتَبَایِنَیْنِ ☆ اَیْ کَمَا اَنَّ بَیْنَ نَقِیْضَیِ الْاَعَمِّ وَالْاَخَصِّ مِنْ وَجْہٍ مُبَایَنَۃً جُزْئِیَّۃً کَذٰلِکَ بَیْنَ نَقِیْضَیِ الْمُتَبَایِنَیْنِ تَبَایُنٌ جُزْئِیٌّ فَاِنَّہٗ لَمَّا صَدَقَ کُلٌّ مِّنَ الْعَیْنَیْنِ مَعَ نَقِیْضِ الْاٰخَرِ صَدَقَ کُلٌّ مِّنَ النَّقِیْضَیْنِ مَعَ عَیْنِ الْاٰخَرِ فَصَدَقَ کُلٌّ مِنَ النَّقِیْضَیْنِ بِدُوْنِ الْاٰخَرِ فِی الْجُمْلَۃِ وَھُوَ التَّبَایُنُ الْجُزْئِی ثُمَّ اَنَّہٗ قَدْ یَتَحَقَّقُ فِی ضِمْنِ التَّبَایُنِ الْکُلِّیِّ کَالْمَوْجُوْدِ وَالْمَعْدُوْمِ فَاِنَّ بَیْنَ نَقِیْضَیْھِمَا وَھُمَا اَللَّا مَوْجُوْدُ وَاللَّامَعْدُوْمُ اَیْضًا تَبَایُنًا کُلِّیًّا وَقَدْ یَتَحَقَّقُ فِی ضِمْنِ الْعُمُوْمِ مِنْ وَجْہٍ کَالْاِنْسَانِ وَالْحَجَرِ فَاِنَّ بَیْنَ نَقِیْضَیْھِمَا وَھُمَا اَللَّا اِنْسَانُ وَاللَّا حَجَرُ عُمُوْمًا مِنْ وَجْہٍ وَلِذَا قَالُوْ اِنَّ بَیْنَ نَقِیْضَیْھِمَا مُبَایَنَۃً جُزْئِیَّۃً حَتّٰی یَصِحَّ فِی الْکُلِّ ھٰذَا اِعْلَمْ اَیْضًا اَنَّ الْمُصَنِّفَ اَخَّرَ ذِکْرَ نَقِیْضَیِ الْمُتَبَایِنَیْنِ بِوَجْھَیْنِ اَلْاَوَّلُ قَصْدًا لِلْاِخْتِصَارِ بِقِیَاسِہٖ عَلٰی نَقِیْضَیِ الْاَعَمِّ وَالْاَخَصِّ مِنْ وَجْہٍ وَالثَّانِی اَنَّ تَصَوُّرَ التَّبَایُنِ الْجَزْئِیِّ مِنْ حَیْثُ اَنَّہٗ مُجَرَّدٌ عَنْ خُصُوْصِ فَرْدَیْہِ مَوْقُوْفٌ عَلٰی فَرْدَیْہِ اللَّذَیْنَ ھُمَا الْعُمُوْمُ مِنْ وَجْہٍ وَالتَّبَایُنُ الْکُلِّیُّ فَقَبْلَ ذِکْرِ فَرْدَیْہِ کِلَیْھِمَا لَا یَتَاَتّٰی ذِکْرُہٗ

ترجمہ:۔ یعنی جس طرح اعم واخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے اسی طرح متباینین کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے کیونکہ جب عینین میں سے ہر ایک دوسرے کی نقیض کے ساتھ صادق آئے گا تو نقیض میں سے بھی ہر ایک نقیضین دوسرے کے عین کے ساتھ صادق آئے گی پس نقیضین میں سے ہر ایک نقیض دوسری نقیض کے بغیر فی الجملہ

صادق آئے گی اور یہی تباین جزئی ہے پھر بیشک یہ تباین جزئی کبھی تو تباین کلی کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے جیسے موجود اور معدوم پس بیشک ان کی نقیضوں جو کہ لا موجود اور لا معدوم ہیں کے درمیان بھی تباین کلی کی نسبت ہے اور کبھی عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے جیسے انسان اور حجر پس بیشک ان دونوں کی نقیضوں جو کہ لا انسان اور لا حجر ہیں کہ درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اسی وجہ سے مناطقہ نے کہا ہے کہ ان کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہے تا کہ یہ تمام مادوں میں صحیح ہو جائے اسے محفوظ کر لو نیز جان لو کہ بیشک مصنف نے متباینان کی نقیضوں کے ذکر کو دو وجہ سے مؤخر فرمایا ہے۔ پہلی وجہ تو اختصار کا قصد کرنا ہے متباینین کی نقیضوں کو قیاس کر کے اعم واخص کی نقیضوں پر اور دوسری وجہ یہ ہے کہ بیشک تباین جزئی کا تصور اس حیثیت سے کہ وہ اپنے دونوں فردوں کی خصوصیت سے خالی ہو موقوف ہے اس کے ان دونوں فردوں کے تصور پر وہ دونوں فرد عموم خصوص من وجہ اور تباین کلی ہیں پس اس تباین جزئی کے دونوں فردوں کے ذکر سے پہلے اس تباین جزئی کا ذکر حاصل نہیں ہو سکتا۔

تشریح:۔ قوله ای كما ان بين نقيضی......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے لیکن سوال سے پہلے بطور تمہید دو مقدمے سمجھیں۔

مقدمہ اولیٰ:۔ مثال زيد كالاسد فی الشجاعت میں زید مشبہ ہے اور اسد مشبہ بہ اور شجاعت وجہ شبہ ہے اور وجہ شبہ مشبہ بہ میں پہلے معلوم ہوتی ہے اور مشبہ میں بعد میں جیسا کہ مثال مذکورہ میں شجاعت مشبہ بہ یعنی اسد میں پہلے معلوم ہے اور مشبہ یعنی زید میں بعد میں معلوم ہے۔

مقدمہ ثانیہ:۔ متن کی عبارت بين نقيضيهما تباين جزئی كالمتباينين میں اعم واخص کی نقیضیں مشبہ ہیں اور متبینان کی نقیضیں مشبہ بہ ہیں اور تباین جزئی وجہ شبہ ہے اور معنی اس عبارت کا یہ ہے کہ اعم واخص کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہے جس طرح متباینان کی نقیضوں میں تباین جزئی ہے اس تمہید کے بعد سوال کی تقریر یہ ہے۔

کہ متن کی عبارت میں جو اعم واخص کی نقیضوں کو مشبہ اور متباینان کی نقیضوں کو مشبہ بہ بنایا گیا ہے یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ وجہ شبہ مشبہ بہ میں پہلے معلوم ہوتی ہے اور مشبہ میں بعد میں جیسا کہ تمہید میں بتایا گیا ہے حالانکہ یہاں وجہ شبہ جو کہ تباین جزئی ہے مشبہ میں پہلے معلوم ہے اور مشبہ بہ میں بعد میں کیونکہ اعم واخص کی نقیضوں میں تباین جزئی کا ہونا پہلے معلوم ہوتا ہے اور متباینان کی نقیضوں میں تباین جزئی کا ہونا بعد میں معلوم ہوتا ہے۔

جواب:۔ متن میں تشبیہ مقلوب ہے اور تشبیہ مقلوب کہتے ہیں جو نفس الامر میں مشبہ ہو اس کو مشبہ بہ بنا لیا جائے اور جو نفس الامر میں مشبہ بہ ہو اس کو مشبہ بنا لیا جائے اور یہاں پر بھی اعم واخص من وجہ کی نقیضیں نفس الامر میں مشبہ بہ تھیں اور متباینین کی نقیضیں نفس الامر میں مشبہ تھیں۔

اب معنی عبارت کا یہ ہوگا کہ جس طرح اعم واخص من وجہ کی نقیضوں میں تباین جزئی ہوتا ہے اسی طرح متباینان کی نقیضوں میں بھی تباین جزئی ہوتا ہے پس جب اعم واخص کی نقیضیں نفس الامر میں مشبہ بہ ہیں اور تباین جزئی جو کہ وجہ شبہ ہے کا ہونا اس میں پہلے معلوم ہے تو

اب کوئی اعتراض نہ ہوگا۔

قولہ: فانہ لما صدق ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن کے اس دعویٰ پر کہ متباینان کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے دلیل پیش کرنا ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ متباینین میں سے ہرایک کا عین دوسرے کے عین کے بغیر صادق آتا ہے جیسے مومن اور کافر متبایان ہیں اور ان میں سے ہرایک دوسرے کے بغیر صادق آتا ہے کیونکہ مومن کافر کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا ہے اور کافر مومن کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا ہے پس جب ہرایک کا عین دوسرے کے عین کے بغیر صادق آتا ہے تو لامحالہ دوسرے کی نقیض کے ساتھ صادق آئے گا کیونکہ اگر ہرایک کا عین دوسرے کے عین کے بغیر صادق آنے کی حالت میں دوسرے کی نقیض کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو اس سے ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال و باطل ہے۔

پس جب ہرایک کا عین دوسرے کی نقیض کے ساتھ صادق آئے گا تو ہرایک کی نقیض بھی دوسرے کے عین کے ساتھ صادق آئے گی اور جب ہرایک کی نقیض دوسرے کے عین کے ساتھ صادق آئے گی تو لامحالہ دوسرے کی نقیض کے بغیر صادق آئے گی فی الجملہ اور یہی تباین جزئی ہے۔

قولہ: ثم انہ قد یتحقق......الخ متبائنان کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے اور تباین جزئی چونکہ کبھی تباین کلی کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے اور کبھی عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے اس لئے شارح مذکورہ عبارت سے دونوں کی مثالیں بیان فرمارہے ہیں۔

متباینین کی نقیضوں کے درمیان تباین کلی کی نسبت کے پائے جانے کی مثال۔ موجود اور معدوم دوکلیاں ہیں اور ان کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہے اور انکی نقیضوں لاموجود اور لامعدوم کے درمیان بھی تباین کلی کی نسبت ہے کیونکہ لاموجود بمنزلہ معدوم ہے اور لامعدوم بمنزلہ موجود ہے۔

تباینین کی نقیضین کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت کے پائے جانے کی مثال۔ انسان اور حجر دوکلیاں ہیں اور انکے درمیان تباین کلی کی نسبت ہے کیونکہ کوئی انسان حجر نہیں ہے اور کوئی حجر انسان نہیں لیکن انکی نقیضوں لا انسان اور لا حجر کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ درخت پر لا انسان اور لا حجر دونوں صادق ہیں اور پتھر پر لا انسان تو صادق ہے لیکن لا حجر صادق نہیں کیونکہ پتھر لا حجر نہیں ہے بلکہ حجر ہے۔ اور زید پر لا حجر تو صادق ہے لیکن لا انسان صادق نہیں کیونکہ زید لا انسان نہیں بلکہ انسان ہے۔

قولہ: فلذا قالو......الخ اس عبارت سے شارح یہ بتارہے ہیں کہ چونکہ متبایان کی نقیضوں کے درمیان کبھی تو عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے اور کبھی تباین کلی کی نسبت ہوتی ہے اس لئے مناطقہ نے یہ کہا ہے کہ متبایان کی نقیضوں میں تباین جزئی کی نسبت ہے جو کہ عموم خصوص من وجہ اور تباین کلی دونوں کو شامل ہے اگر وہ یہ کہتے کہ متبایان کی نقیضوں میں عموم خصوص من وجہ

کی نسبت ہوتی ہے تو معترض تباین کلی والی مثال کو لے کر اعتراض کر سکتا تھا اور اگر وہ یہ کہتے کہ متباینان کی نقیضوں میں تباین کلی کی نسبت ہوتی ہے تو معترض عموم خصوص من وجہ والی مثال کو لے کر اعتراض کر سکتا تھا تو مناطقہ نے اعتراض سے بچنے کے لئے یہ کہا کہ متباینان کی نقیضوں میں تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے اور تباین جزئی چونکہ عموم خصوص من وجہ اور تباین کلی دونوں کو شامل ہے اس لئے معترض کسی مثال کو لے کر اعتراض نہیں کر سکتا۔

قولہ:۔ اعلم ایضا ان المصنف اخرا......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ ماتن علامہ سعد الدین تفتازانی نے جب ان دو کلیوں کو بیان کیا جن کے درمیان تساوی کی نسبت ہوتی ہے تو ان کی نقیضوں کو بھی ونقیضاھما کذالک کے الفاظ کے ذریعے ساتھ ہی بیان کر دیا اور جب ان دو کلیوں کو بیان کیا جن کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے تو ان کی نقیضوں کو بھی ونقیضاھما بالعکس کے الفاظ کے ذریعے ساتھ ہی بیان کر دیا اور جب ان دو کلیوں کو بیان کیا جن کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے تو ان کہ نقیضوں کو بھی وبین نقیضیھما تباین جزئی کے الفاظ کے ذریعے ساتھ ہی بیان کر دیا لیکن جب ان دو کلیوں کو بیان کیا جن کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہوتی ہے تو انکی نقیضوں کو ان کے ساتھ بیان نہیں کیا بلکہ آخر میں جا کر کالمتباینین کے الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے اسکی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔ دو وجہوں کے پیش نظر ماتن نے متباینان کی نقیضوں کو آخر میں جا کر بیان کیا ہے۔

پہلی وجہ:۔ متنوں میں اختصار ملحوظ ہوتا ہے اور متباینین کی نقیضوں کو مؤخر کرنے سے اختصار حاصل ہوتا تھا اس لئے ماتن نے متباینین کی نقیضوں کو متباینان کے ساتھ بیان نہیں کیا بلکہ آخر میں جا کر بیان کیا ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ متباینان کی نقیضوں کو مؤخر کرنے سے اختصار کس طرح حاصل ہوتا ہے؟

تو اسکا جواب یہ ہے کہ اگر ماتن متباینان کی نقیضوں کو متباینان کے ساتھ بیان کرتے تو وہ ان کو بین نقیضیھما تباین جزئی کے الفاظ کے ساتھ بیان کرتے جیسا کہ اعم واخص من وجہ کی نقیضوں کو انہیں الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے لیکن جب متباینان کی نقیضوں کو آخر میں جا کر کالمتباینین کے الفاظ کے ساتھ اعم واخص من وجہ کی نقیضوں پر قیاس کرتے ہوئے بیان کیا ہے تو اس سے اختصار حاصل ہو گیا کیونکہ ظاہر ہے کہ کالمتباینین کے الفاظ بنسبت بین نقیضیھما تباین جزئی کے الفاظ سے مختصر اور تھوڑے ہیں

دوسری وجہ:۔ تباین کلی کی نقیضون کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہے اور تباین جزئی کا سمجھنا موقوف ہے تباین کلی اور عموم خصوص من وجہ کے سمجھنے پر کیونکہ تباین جزئی کے یہی دو فرد ہیں یعنی تباین جزئی ان ہی دو کے ضمن میں پائی جاتی ہے پس جب تباین جزئی کا سمجھنا موقوف ہوا تباین کلی اور عموم خصوص من وجہ کے سمجھنے پر تو تباین جزئی کا بیان ان دونوں کے بعد ہی ہو سکتا ہے کیونکہ موقوف، موقوف علیہ کے بعد ہوتا ہے اگر ماتن متباینان کی نقیضوں کو متباینان کے ساتھ ہی بیان کرتے اور کہتے کہ متباینان کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے تو تباین جزئی سمجھ میں نہ آتی کیونکہ تباین جزئی کا سمجھنا تو جس طرح تباین کلی کے سمجھنے پر موقوف ہے اسی طرح عموم خصوص من وجہ کے سمجھنے پر بھی موقوف ہے حالانکہ ابھی تک عموم خصوص من وجہ کا بیان ہوا نہیں ہے۔

قولہ:۔ من حیث انہ مجرد اس عبارت سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ تباین جزئی کا سمجھنا عموم خصوص من وجہ اور تباین کلی کے سمجھنے پر موقوف ہے یہ اس وقت ہے جب تباین جزئی کے مفہوم کا اعتبار کیا جائے یعنی وہ اپنے دونوں فردوں کی خصوصیت سے خالی ہو کیونکہ اگر وہ اپنے دونوں فردوں کی خصوصیت سے خالی نہیں ہوگی بلکہ کسی فرد کے ضمن میں پائی جائے گی تو اس کا سمجھنا صرف اسی فرد پر موقوف ہوگا جس کے ضمن میں یہ پائی جارہی ہے نہ کہ دوسرے فرد پر یعنی اگر یہ تباین کلی کے ضمن میں پائی جائے گی تو اس کا سمجھنا تباین کلی پر موقوف ہوگا نہ کہ عموم خصوص من وجہ پر اور اگر یہ عموم خصوص من وجہ کی ضمن میں پائی جائے گی تو اس کا سمجھنا عموم خصوص من وجہ پر موقوف ہوگا نہ کہ تباین کلی پر اور اگر اس تباین جزئی کو اپنے ان دونوں فردوں یعنی عموم خصوص من وجہ اور تباین کلی سے خالی کر کے صرف اس کے مفہوم کو دیکھا جائے تو اس وقت اس کا سمجھنا تباین کلی اور عموم خصوص من وجہ دونوں پر موقوف ہوگا۔

خیال رہے کہ شارح کی مذکورہ عبارت کو ایک سوال کا جواب بھی بنا سکتے ہیں۔

سوال:۔ اے شارح صاحب آپ نے جو یہ کہا ہے کہ تباین جزئی کا سمجھنا اس کے دونوں فردوں یعنی تباین کلی اور عموم خصوص من وجہ کے سمجھنے پر موقوف ہے یہ ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ تباین جزئی دو حال سے خالی نہیں یا تو یہ تباین کلی کے ضمن میں پائی جائے گی یا عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں پائی جائے گی اگر یہ تباین کلی کے ضمن میں پائی جائے تو اس کا سمجھنا تباین کلی پر موقوف ہوگا نہ کہ عموم خصوص من وجہ پر اور اگر یہ عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں پائی جائے تو اس کا سمجھنا عموم خصوص من وجہ کے سمجھنے پر موقوف ہوگا نہ کہ تباین کلی کے سمجھنے پر پس جب تباین جزئی کا سمجھنا اس کے دونوں فردوں میں سے اس فرد پر موقوف ہے جس کے ضمن میں تباین جزئی پائی جائے گی نہ کہ دونوں فردوں پر تو پھر آپکا یہ کہنا ہے کہ تباین جزئی کا سمجھنا اس کے دونوں فردوں کے سمجھنے پر موقوف ہے کیسے درست ہوگا؟

جواب:۔ تباین جزئی کا سمجھنا اس کے دونوں فردوں کے سمجھنے پر اس وقت موقوف ہے جب تباین جزئی کے مفہوم کا اعتبار کیا جائے یعنی وہ اپنے دونوں فردوں کی خصوصیت سے مجرد و خالی ہو کیونکہ اگر یہ اپنے فردوں کی خصوصیت سے خالی نہیں ہوگی بلکہ کسی فرد کے ضمن میں پائی جائے گی تو اس کا سمجھنا صرف اس فرد کے سمجھنے پر موقوف ہوگا جس فرد کے ضمن میں یہ پائی گئی ہے نہ کہ دوسرے فرد کے سمجھنے پر اسی لئے شارح نے من حیث انہ مجرد عن خصوص فرد یہ کی قید لگائی ہے۔

﴿عبارت، متن﴾ وَقَدْ يُقَالُ الْجُزْئِيُّ لِلْاَخَصِّ مِنَ الشَّيْءِ وَهُوَ اَعَمُّ

ترجمہ:۔ اور کبھی کہا جاتا ہے جزئی اس مفہوم کو جو کسی شئی سے اخص ہو اور وہ اعم ہے۔

تشریح:۔ مذکورہ عبارت سے ماتن نے جزئی کا ایک دوسرا معنیٰ بیان کیا ہے اور جزئی کے دونوں معنوں کے درمیان نسبت بیان کی ہے جزئی کا دوسرا معنی یہ ہے کہ جزئی اخص من الشئی کو کہتے ہیں یعنی جزئی اس مفہوم اخص کو کہتے ہیں جو کسی اعم کے تحت داخل ہو جیسے زید کہ یہ انسان کے تحت داخل ہے اور انسان زید سے عام ہے کیونکہ انسان زید کو بھی شامل ہے اور عمر، خالد، بکر وغیرہ کو بھی شامل

ہے لہذا انسان زید سے اعم ہوا اور زید اخص ہوا پس جب زید انسان اعم کے تحت داخل ہے تو یہ جزئی ہوگا اور اس جزئی کو جزئی اضافی کہتے ہیں اور جزئی کو پہلے معنٰی کے اعتبار سے جزئی حقیقی کہتے ہیں اور یہ جزئی اضافی اعم ہے جزئی حقیقی سے یعنی جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے ان میں سے جزئی حقیقی اخص مطلق اور جزئی اضافی اعم مطلق ہے۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُہٗ وَقَدْ یُقَالُ الخ ☆ یَعْنِیْ اَنَّ لَفْظَ الْجُزْئِیِّ کَمَا یُطْلَقُ عَلَی الْمَفْھُوْمِ الَّذِیْ یَمْتَنِعُ اَیْ یَجُوْزُ صِدْقُہٗ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ کَذٰلِکَ یُطْلَقُ عَلَی الْاَخَصِّ مِنْ شَیْءٍ فَعَلَی الْاَوَّلِ یُقَیَّدُ بِقَیْدِ الْحَقِیْقِیِّ وَعَلَی الثَّانِیْ بِالْاِضَافِیِّ وَالْجُزْئِیُّ بِالْمَعْنَی الثَّانِیْ اَعَمُّ مِنْہُ بِالْمَعْنَی الْاَوَّلِ اِذْ کُلُّ جُزْئِیٍّ حَقِیْقِیٍّ فَھُوَ مُنْدَرِجٌ تَحْتَ مَفْھُوْمٍ عَامٍ وَاَقَلُّہٗ الْمَفْھُوْمُ وَالشَّیْءُ وَالْاَمْرُ وَلَا عَکْسَ اِذْ الْجُزْئِیُّ الْاِضَافِیُّ قَدْ یَکُوْنُ کُلِّیًّا کَالْاِنْسَانِ بِالنِّسْبَۃِ اِلَی الْحَیَوَانِ وَلَکَ اَنْ تَحْمِلَ قَوْلَہٗ وَھُوَ اَعَمُّ عَلٰی جَوَابِ سُوَالٍ مُقَدَّرٍ کَاَنَّ قَائِلًا یَقُوْلُ الْاَخَصُّ عَلٰی مَا عُلِمَ سَابِقًا ھُوَ الْکُلِّیُّ الَّذِیْ یَصْدُقُ عَلَیْہِ کُلِّیٌّ اٰخَرُ صِدْقًا کُلِّیًّا وَلَا یَصْدُقُ ھُوَ عَلٰی ذٰلِکَ الْاٰخَرِ کَذٰلِکَ وَالْجُزْئِیُّ الْاِضَافِیُّ لَا یَلْزَمُ اَنْ یَکُوْنَ کُلِّیًّا بَلْ قَدْ یَکُوْنُ جُزْئِیًّا حَقِیْقِیًّا فَتَفْسِیْرُ الْجُزْئِیِّ الْاِضَافِیِّ بِالْاَخَصِّ بِھٰذَا الْمَعْنٰی تَفْسِیْرٌ بِالْاَخَصِّ فَاَجَابَ بِقَوْلِہٖ وَھُوَ اَعَمُّ اَیِ الْاَخَصُّ الْمَذْکُوْرُ ھٰھُنَا اَعَمُّ مِنَ الْمَعْلُوْمِ سَابِقًا اٰنِفًا وَمِنْہُ یُعْلَمُ اَنَّ الْجُزْئِیَّ بِھٰذَا الْمَعْنٰی اَعَمُّ مِنَ الْجُزْئِیِّ الْحَقِیْقِیِّ فَیُعْلَمُ بَیَانُ النِّسْبَۃِ اِلْتِزَامًا وَھٰذَا مِنْ فَوَائِدِ بَعْضِ مَشَائِخِنَا طَابَ اللّٰہُ ثَرَاہُ

ترجمہ:۔ یعنی لفظ جزئی جس طرح اس کا اطلاق اس مفہوم پر ہوتا ہے جس کے کثیرین پر صادق آنے کا جائز ہونا ممتنع ومحال ہے اسی طرح اس کا اطلاق اخص من الشیء پر بھی ہوتا ہے پس پہلے معنٰی کے اعتبار سے اس جزئی کو مقید کیا جاتا ہے حقیقی کی قید کے ساتھ اور دوسرے معنٰی کے لحاظ سے اسے اضافی کی قید کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے اور جزئی بالمعنٰی الثانی اعم ہے جزئی بالمعنٰی الاول سے اس لئے کہ ہر جزئی حقیقی مفہوم عام کے تحت داخل ہوتی ہے اور وہ مفہوم عام کم از کم مفہوم اور شیء اور امر ہے اور اسکا الٹ نہیں اس لئے کہ جزئی اضافی کبھی کلی ہوتی ہے جیسے مفہوم انسان جزئی اضافی ہے بہ نسبت مفہوم حیوان کے اور جائز ہے تیرے لئے یہ بات کہ تو محمول کرے ماتن کے قول وھو اعم کو ایک سوال مقدر کے جواب پر گویا کہ کوئی کہنے والا کہتا ہے کہ اخص اس کی بناء پر جو پہلے معلوم ہوا ہے وہ کلی ہے جس پر دوسری کلی کلیۃً صادق آئے اور وہ خود اس دوسری پر اس طرح صادق نہ آئے حالانکہ جزئی اضافی کے لئے لازم نہیں کہ وہ کلی ہو بلکہ وہ کبھی جزئی حقیقی بھی ہوتی ہے لہذا جزئی اضافی کی تفسیر اخص کے اس معنٰی (معنٰی مذکور جو کہ اخص من الشیء ہے) کے ساتھ کرنا تفسیر بالاخص ہے پس ماتن نے اپنے قول وھو اعم سے اس کا جواب دیا کہ وہ اخص جو یہاں مذکور ہے وہ عام ہے اس اخص سے جو ابھی پہلے معلوم ہوا اور اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی ہے کہ جزئی اس معنٰی کے اعتبار سے جزئی حقیقی سے اعم ہے پس نسبت کا بیان التزاماً معلوم ہوگیا یہ ہمارے بعض مشائخ کے فوائد میں سے ہے اللہ انکی قبر کو ٹھنڈا کرے۔

تشریح:۔ قولہ' یعنی ان اللفظ الجزئی ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن کی عبارت وقد یقال الخ کی وضاحت کرنا ہے۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ جزئی کا طلاق دو معنوں پر ہوتا ہے ایک وہ مفہوم جس کے کثرین پر صادق آنے کو عقل جائز نہ سمجھے اس معنیٰ کے اعتبار سے جزئی کو جزئی حقیقی کہتے ہیں اور جزئی کا یہ معنیٰ کلی کے مقابل ہے کیونکہ کلی اس مفہوم کو کہتے ہیں جس کے کثرین پر صادق آنے کو عقل جائز سمجھے۔

الحاصل جزئی اپنے پہلے معنیٰ کے اعتبار سے جزئی ہوتی ہے کلی نہیں ہوتی اور دوسرا وہ مفہوم جو اخص من الشیء ہو یعنی وہ مفہوم اخص جو کسی اعم کے تحت داخل ہو اور اس معنیٰ کے اعتبار سے جزئی کو جزئی اضافی کہتے ہیں جیسے زید کہ یہ انسان کے تحت داخل ہے اور انسان یہ حیوان کے تحت داخل ہے اور حیوانہ کہ یہ جسم نامی کے تحت داخل ہے اور جسم نامی یہ جسم مطلق کے تحت داخل ہے اور جسم مطلق یہ جوہر کے تحت داخل ہے لہٰذا زید، انسان، حیوان، جسم نامی اور جسم مطلق تمام جزئیات اضافیہ ہیں لیکن جوہر جزئی اضافی نہیں ہے کیونکہ یہ کسی اعم کے تحت داخل نہیں ہے۔

خیال رہے کہ جزئی کا یہ معنیٰ کلی کے مقابل نہیں ہے کیونکہ اس معنیٰ کے اعتبار سے جزئی کبھی کلی کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے جیسے انسان کہ یہ جزئی بھی ہے اور کلی بھی جزئی تو اس لئے ہے کہ یہ حیوان کے تحت داخل ہے جو کہ انسان سے اعم ہے اور کلی اس لئے ہے کہ اس کے کثرین پر صادق آنے کو عقل جائز رکھتی ہے اور کبھی کلی کے ساتھ جمع نہیں ہوتی جیسی زید کہ یہ انسان کے تحت داخل ہونے کی وجہ سے جزئی تو ہے لیکن یہ کلی نہیں ہے کیونکہ اس کے کثیرین پر سادق آنے کو عقل جائز نہیں رکھتی پس جب جزئی اپنے دوسرے معنیٰ کے اعتبار سے کلی کے ساتھ بھی جمع ہو جاتی ہے تو پھر یہ کلی کے مقابل نہ ہوگی اس لئے کہ جو چیز کسی شیء کے مقابل ہو وہ اس شیء کے ساتھ جمع نہیں ہوا کرتی۔

قولہ':۔ والجزئی بالمعنی الثانی ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن کی عبارت وھو اعم کی وضاحت کرنا ہے۔

جسکا حاصل یہ ہے کہ متن کی اس عبارت کے دو مطلب ہیں۔

پہلے مطلب کا حاصل یہ ہے کہ ھو ضمیر کا مرجع جزئی بالمعنی الثانی یعنی جزئی اضافی ہے اور وھو اعم سے ماتن کا مقصد جزئی حقیقی

اور جزئی اضافی کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے۔

جسکا حاصل یہ ہے کہ جزئی اضافی اور جزئی حقیقی کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے جزئی اضافی اعم مطلق ہے اور جزئی حقیقی اخص مطلق ہے۔

یعنی ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ضرور ہوگی اس لئے کہ ہر جزئی حقیقی مفہوم عام کے تحت داخل ہوتی ہے۔جیسے زید یہ جزئی حقیقی ہے کیونکہ اس کے کثرین پر صادق آنے کو عقل جائز نہیں رکھتی اور جزئی اضافی بھی ہے کیونکہ مفہوم عام انسان کے تحت داخل ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہر جزئی اضافی جزئی حقیقی بھی ہو اس لئے کہ جزئی اضافی کبھی کلی بھی ہوتی ہے حالانکہ جزئی حقیقی کبھی کلی نہیں ہوتی جیسے انسان کہ یہ جزئی اضافی ہے کیونکہ یہ عام مفہوم حیوان کے تحت داخل ہے لیکن یہ جزئی حقیقی نہیں ہے کیونکہ اس کے کثرین پر صادق آنے کو عقل جائز رکھتی ہے۔

قولہ:۔ واقلہ المفھوم ......الخ یہ جملہ معترضہ ہے اس سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے سوال کی تقریر یہ ہے۔ کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ ہر جزئی حقیقی مفہوم عام کے تحت داخل ہوتی ہے یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ اسم جلالت اللہ کے جزئی حقیقی ہونے پر مناطقہ کا اتفاق ہے لیکن یہ جزئی اضافی نہیں ہے کیونکہ جزئی اضافی وہ ہوتی ہے جو کسی عام مفہوم کے تحت داخل ہو اور یہ کسی عام مفہوم کے تحت داخل نہیں ہے۔

جوب:۔ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اسم جلالت اللہ کسی عام مفہوم کے تحت داخل نہیں ہے بلکہ یہ عام مفہوم کے تحت داخل ہے اور وہ عام مفہوم کم از کم مفہوم، شی ءاور امر ہے۔

فائدہ:۔ شارح نے جو مذکورہ جواب دیا ہے یہ درست معلوم نہیں ہوتا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ارفع واعلیٰ ہے یہ کسی کے تحت نہیں ہے لہٰذا اس کی ذات پر دلالت کرنے والا لفظ بھی ایسا ہی ہونا چاہئے جو کسی کے تحت داخل نہ ہو۔

قولہ:۔ ولک ان تحمل ......الخ اس عبارت سے شارح متن کی عبارت وھو اعم کا دوسرا مطلب بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ھو ضمیر مرفوع منفصل کا مرجع اخص ہے اور وھو اعم سے ماتن کی غرض ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔لیکن سوال سے پہلے بطور تمہید چند مقدمے سمجھیں۔

مقدمہ اولی:۔ جسکی تعریف کی جائے اسے معرف ومحدود کہتے ہیں اور جن الفاظ کے ساتھ تعریف کی جائے اسے معرف وتعریف کہتے ہیں جیسے الکلمۃ لفظ وضع لمعنی مفرد میں کلمہ معرف ہے اور لفظ وضع لمعنی مفرد معرف وتعریف ہے تعریف کے لئے جامع ومانع ہونا ضروری ہوتا ہے تعریف کے جامع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ معرف ومحدود کے تمام افراد پر صادق آئے معرف کا کوئی فرد بھی اس سے خارج نہ ہو اور تعریف کے مانع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ معرف ومحدود کے علاوہ کسی اور فرد پر صادق نہ آئے اگر تعریف معرف کے کسی فرد پر صادق نہ آئے تو وہ تعریف جامع نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہوتی ہے اور اگر تعریف غیر معرف پر بھی صادق آئے تو وہ مانع نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہوتی ہے۔

مقدمہ ثانیہ:۔ انسان اور حجر دو کلیاں ہیں اور ایک دوسرے کے مبائن ہیں یعنی انکے درمیان تباین کی نسبت ہے اگر انسان کی تعریف حجر کے ساتھ کرتے ہوئے الانسان حجر کہا جائے یا حجر کی تعریف انسان کے ساتھ کرتے ہوئے الحجر انسان کہا جائے تو یہ درست نہیں ہے اسی لئے کہ اس سے تعریف بالمبائن لازم آتی ہے اور تعریف بالمبائن جائز نہیں ہے کیونکہ تعریف کا معرف پر حمل ہوتا ہے

اور ایک مبائن کا حمل دوسرے مبائن پر نہیں ہوسکتا اسی طرح انسان اور حیوان دوکلیاں ہیں اور انکے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے جن میں سے انسان اخص مطلق اور حیوان اعم مطلق ہے اگر انسان کی تعریف حیوان کے ساتھ کرتے ہوئے الانسان حیوان کہا جائے تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے تعریف بالاعم لازم آتی ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور تعریف بالاعم جائز نہیں ہے کیونکہ اعم کے ساتھ تعریف کرنے سے تعریف مانع نہیں رہتی حالانکہ تعریف کے لئے مانع ہونا ضروری ہے اور اعم کے ساتھ تعریف کرنے سے تعریف مانع اس لئے نہیں رہتی کہ وہ تعریف غیر معرف پر بھی صادق آتی ہے جیسے مثال مذکور میں حیوان جس طرح انسان معرف پر صادق ہے اسی طرح غیر معرف گائے ، بکری ، مرغی وغیرہ پر بھی صادق ہے اور اگر حیوان کی تعریف انسان کے ساتھ کرتے ہوئے الحیوان انسان کہا جائے تو یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ اس سے تعریف بالاخص لازم آتی ہے اور تعریف بالاخص بھی ناجائز ہے اس لئے کہ اخص کے ساتھ تعریف کرنے سے تعریف جامع نہیں رہتی حالانکہ تعریف کا جامع ہونا ضروری ہوتا ہے اور اخص کے ساتھ تعریف کرنے سے تعریف جامع اس لئے نہیں رہتی کہ اخص معرف کے تمام افراد پر صادق نہیں آتا جیسے مثال مذکور میں انسان معرف حیوان کے تمام افراد پر صادق نہیں ہے کیونکہ حیوان کے افراد انسان کے علاوہ بھی ہیں جیسا کہ ظاہر ہے۔

اسی طرح انسان اور ناطق دوکلیاں ہیں اور ان کے درمیان تساوی کی نسبت ہے اگر انسان کی تعریف ناطق کے ساتھ کرتے ہوئے الانسان ناطق یا ناطق کی تعریف انسان کے ساتھ کرتے ہوئے الناطق انسان کہا جائے تو یہ درست ہے اس لئے کہ اس سے تعریف بالمساوی ہوتی ہے اور تعریف کے لئے مساوی ہونا ہی ضروری ہے۔

مقدمہ ثالثہ: متن کی عبارت الجزئی للاخص من الشیء میں الجزئی سے مراد جزئی اضافی ہے اور یہ معرف ہے کیونکہ اس کی تعریف کی جارہی ہے اور اخص من الشیء تعریف ہے اور یہ تعریف معرف یعنی جزئی اضافی سے اخص ہے اس لئے کہ اخص صرف کلی ہوتی ہے جیسا کہ نسبتوں کے بیان میں بتایا گیا ہے کہ اخص وہ کلی ہے جس پر دوسری کلی تو کلیۃً صادق آئے اور وہ خود اس دوسری کلی پر جزئیۃً صادق آئے جیسے انسان اور حیوان کہ یہ دوکلیاں ہیں ان میں سے انسان اخص ہے کیونکہ اس پر دوسری کلی یعنی حیوان کلیۃً صادق ہے لیکن انسان خود حیوان پر کلیۃً صادق نہیں ہے بلکہ جزئیۃً صادق ہے جبکہ جزئی اضافی اعم ہے کیونکہ جزئی اضافی کبھی کلی ہوتی ہے جیسے انسان اور کبھی کلی نہیں ہوتی جیسے زید پس جب اخص صرف کلی ہوتی ہے اور جزئی اضافی کبھی کلی ہوتی ہے اور کبھی کلی نہیں ہوتی تو جزئی اضافی اعم ہوئی اور اخص کلی اخص ہوئی اور جزئی اضافی کی تعریف اخص کے ساتھ کرنے سے تعریف بالاخص لازم آئی۔

اس تمہید کے بعد سوال کی تقریر یہ ہے۔ کہ متن میں جزئی اضافی کی تعریف جو اخص کے ساتھ کی گئی ہے یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ یہ تعریف بالاخص ہے جیسا کہ تمہید میں گزر چکا ہے اور تعریف بالاخص جائز نہیں ہوتی ؟

جواب: جزئی اضافی کی تعریف میں جو اخص مذکور ہے یہ اس اخص سے اعم ہے جو اخص نسبتوں کے بیان میں مذکور ہے پس جب جزئی اضافی کی تعریف میں مذکور اخص اس اخص سے اعم ہوا جو اخص نسبتوں کے بیان میں مذکور ہے تو یہ اخص کلی بھی ہوگا اور غیر کلی بھی یعنی جزئی حقیقی بھی ہوگا اور جزئی اضافی جو کہ معرف ہے وہ بھی کلی اور جزئی حقیقی دونوں کو شامل ہے پس جب جزئی اضافی کی تعریف میں

مذکور اخص کلی اور جزئی حقیقی دونوں کو شامل ہوا اور جزئی اضافی بھی دونوں کو شامل ہوئی تو پھر جزئی اضافی کی تعریف اخص کے ساتھ کرنے سے تعریف بالاخص نہ ہوئی بلکہ تعریف بالمساوی ہوئی فلا اعتراض

اب رہا یہ سوال کہ جو اخص جزئی اضافی کی تعریف میں مذکور ہے اس کی تعریف کیا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ جزئی اضافی میں مذکور اخص سے مراد وہ مفہوم ہے جس پر دوسرا مفہوم صدق کلی کے طور پر صادق آئے اور خود وہ مفہوم دوسرے مفہوم پر صادق آئے یا نہ آئے اور اخص اس معنیٰ کے اعتبار سے جزئی حقیقی اور کلی دونوں پر صادق ہے۔

قولہ: ومنه يعلم ......الخ اس عبارت سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ متن کی عبارت وھواعم کا جو دوسرا مطلب بیان کیا گیا ہے اس کے مطابق یہ عبارت ایک **سوال کا جواب** ہے جیسا کہ پہلے گزرا لیکن اس سوال کے جواب کے ضمن میں التزاما جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان نسبت بھی معلوم ہو رہی ہے وہ اس طرح کہ جب اس نے یہ کہا کہ جزئی کی تعریف میں جو لفظ اخص ہے یہ عام ہے اس لفظ اخص سے جو نسبتوں کے بیان میں مذکور ہے جب یہ اخص عام ہوا تو کلی اور جزئی دونوں کو شامل ہوگا جب یہ لفظ دونوں کو شامل ہوگا تو جزئی اضافی کلی بھی ہوگی اور جزئی حقیقی بھی تو اس طرح جزئی اضافی جزئی حقیقی سے عام ہوگی جب جزئی اضافی جزئی حقیقی سے عام ہوئی تو جزئی حقیقی اس سے خاص ہوئی تو اس طرح انکے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت معلوم ہوگئی۔

﴿عبارت متن﴾ وَالْكُلِّيَاتُ خَمْسٌ

ترجمہ:۔ اور کلیات پانچ ہیں۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ اَلْكُلِّيَاتُ اَیْ اَلْكُلِّيَاتُ الَّتِیْ لَهَا اَفْرَادٌ بِحَسْبِ نَفْسِ الْاَمْرِ فِی الذِّهْنِ اَوِ الْخَارِجِ مُنْحَصِرَةٌ فِیْ خَمْسَةِ اَنْوَاعٍ اَمَّا الْكُلِّيَاتُ الْفَرْضِيَّةُ الَّتِیْ لَا مِصْدَاقَ لَهَا خَارِجًا وَلَا ذِهْنًا فَلَا يَتَعَلَّقُ بِالْبَحْثِ عَنْهَا غَرَضٌ يُعْتَدُّ بِهٖ ثُمَّ الْكُلِّیُّ اِذَا نُسِبَ اِلٰی اَفْرَادِهِ الْمُحَقَّقَةِ فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ فَاِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ عَيْنَ حَقِيْقَةِ تِلْكَ الْاَفْرَادِ وَهُوَ النَّوْعُ اَوْ جُزْءَ حَقِيْقَتِهَا فَاِنْ كَانَ تَمَامَ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ شَیْءٍ مِّنْهَا وَبَيْنَ بَعْضٍ اٰخَرَ فَهُوَ الْجِنْسُ وَاِلَّا فَهُوَ الْفَصْلُ وَيُقَالُ لِهٰذِهِ الثَّلٰثَةِ ذَاتِيَاتٌ اَوْ خَارِجًا عَنْهَا وَيُقَالُ لَهٗ الْعَرَضِیُّ فَاِمَّا اَنْ يُّخْتَصَّ بِاَفْرَادِ حَقِيْقَةٍ وَّاحِدَةٍ اَوْ لَا يُخْتَصَّ فَالْاَوَّلُ هُوَ الْخَاصَّةُ وَالثَّانِیْ هُوَ الْعَرَضُ الْعَامُّ فَهٰذَا دَلِيْلُ انْحِصَارِ الْكُلِّیِّ فِی الْخَمْسَةِ

ترجمہ:۔ یعنی وہ کلیات جن کے افراد نفس الامر کے اعتبار سے ذہن یا خارج میں موجود ہیں پانچ قسموں میں منحصر ہیں اور بحر حال کلیات فرضیہ جن کا نہ خارج میں کوئی فرد ہے اور نہ ہی ذہن میں تو ان سے بحث کرنے کے ساتھ کوئی معتد بہ فائدہ متعلق نہیں ہے۔

پھر کلی جب اس کی نسبت کی جائے اس کے ان افراد کی طرف جو نفس الامر میں موجود ہیں تو وہ کلی یا تو ان افراد کی حقیقت کا عین ہوگی اور وہ نوع ہے یا ان افراد کی حقیقت کا جزء ہوگی پھر اگر وہ کلی تمام مشترک ہو ان افراد میں سے کسی فرد اور دوسرے کسی فرد کے درمیان

تو وہ جنس ہے ورنہ فصل ہے اور ان تینوں کلیوں کو ذاتیات کہا جاتا ہے یا وہ کلی ان افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی اور اس کلی کو عرضی کہا جاتا ہے۔ پس وہ کلی عرضی یا تو ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہوگی یا خاص نہیں ہوگی پس پہلی خاصہ اور دوسری عرض عام ہے پس یہ دلیل ہے کلی کے پانچ قسموں میں منحصر ہونے کی۔

تشریح:۔ قوله ای الکلیات التی ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ آپ نے جو کلیات کا جو پانچ میں حصر کیا ہے یہ درست نہیں ہے اس لئے کے پانچ کلیوں (نوع، جنس، فصل، خاصہ اور عرض عام) کے علاوہ ایک چھٹی قسم بھی ہے اور وہ کلیات فرضیہ لا ممکن، لا موجود، لاشئی ہیں۔

جواب:۔ کلیات پر جو الف لام داخل ہے یہ عہد خارجی کا ہے اور کلیات سے مراد وہ کلیات ہیں جن کے نفس الامر یعنی خارج یا ذہن میں افراد ہوں اور جو کلیات فرضیہ لا موجود، لاممکن اور لا شئی ہیں ان کے نفس الامر میں افراد نہیں پائے جاتے اس لئے یہ ہماری تقسیم اور بحث میں داخل ہی نہیں پس جب یہ ہماری تقسیم و بحث سے خارج ہیں تو آپ کا ان مثالوں کو لے کر اعتراض کرنا غلط ہے باقی رہا یہ سوال کے لا موجود، لاممکن اور لا شئی جو کے کلیات فرضیہ ہیں ان کے نفس الامر میں افراد کیوں نہیں پائے جاتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ان کے افراد نفس الامر میں موجود ہوں تو اس سے اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو کے باطل ہے اور جس سے باطل لازم آئے وہ خود باطل ہوتا ہے لہذا ان کے افراد کا نفس الامر میں پایا جانا باطل ہے اور ان کے افراد کے نفس الامر میں پائے جانے سے اجتماع نقیضین اس لئے لازم آتا ہے کہ نفس الامر میں جو چیز بھی پائی جاتی ہے وہ ممکن موجود، اور شیء ہوتی ہے اب اگر وہ لا ممکن، لا موجو اور لا شئی بھی ہو تو ممکن ولاممکن، موجود ولاموجود شیء ولاشیء کا اجتماع ہوگا اور یہی اجتماع نقیضین ہے۔

قولہ:۔ نفس الامر نفس الامر بمعنی نفس شیء ہے اس لئے کہ امر بمعنی شیء ہے اور نفس شیء وہ ہے جس میں شیء فی ذلتہ پائی جائے یعنی وہ کسی اعتبار کرنے والے کے اعتبار کرنے اور کسی فرض کرنے والے کے فرض کرنے کی محتاج نہ ہو جیسے طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان لزوم نفس الامری ہے کسی کے فرض کرنے اور نہ کرنے سے اس کا کوئی تعلق نہیں یعنی اس لزوم کو کوئی فرض کرے یا نہ کرے اس کا کوئی اعتبار کرے یا نہ کرے یہ لزوم موجود ہے۔

قولہ:۔ فلا یتعلق بها البحث عنها غرض یعتد به اس عبارت سے شارح ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال:۔ منطقی حضرات کلیات فرضیہ سے بحث کیوں نہیں کرتے؟

جواب:۔ ان سے بحث کرنے سے چونکہ کوئی خاطر خواہ اور معتد بہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا اس لئے منطقی حضرات ان سے بحث نہیں کرتے۔

قولہ:۔ ثم الکلی اذ نسب اس عبارت سے شارح کی غرض اس دعوی پر دلیل پیش کرنا ہے جو دعوی ماتن کے قول الکلیات خمس میں مذکور ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ کلی کی نسبت جب ان افراد کی طرف کی جائے جو نفس الامر یعنی خارج یا ذہن میں موجود ہیں تو وہ کلی تین حال سے

خالی نہ ہوگی یا تو اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہوگی یا اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہوگی یا اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہوتو اسے **نوع** کہتے ہیں جیسے انسان کہ یہ اپنے افراد زید، خالد، اور فاروق وغیرہ کی حقیقت کا عین ہے کیونکہ انسان کہ حقیقت جو حیوان ناطق ہے وہی زید، خالد اور فاروق وغیرہ کی حقیقت بھی ہے۔

اور اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہوتو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں کہ وہ تمام مشترک ہوگی یا نہیں اگر تمام مشترک ہوتو اسے **جنس** کہتے ہیں جیسے حیوان کہ یہ اپنے افراد مثلاً فرس اور انسان کی حقیقت حیوان صاحل اور حیوان ناطق کا جزء ہے اور تمام مشترک ہے اور اگر تمام مشترک نہ ہوتو اسے **فصل** کہتے ہیں جیسے ناطق کہ یہ اپنے افراد زید، خالد اور بکر وغیرہ کی حقیقت جو کہ حیوان ناطق ہے کا جزو ہے اور تمام مشترک نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں......! کہ ان تینوں کلیوں یعنی نوع، جنس، اور فصل کو ذاتیات کہتے ہیں اور اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوتو اسے کلی عرضی کہتے ہیں یہ پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو صرف ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہوگی یا نہیں اگر ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہوتو اسے خاصہ کہتے ہیں جیسے ضاحک انسان کے افراد مثلاً زید، بکر وغیرہ کی حقیقت جو کہ حیوان ناطق ہے سے خارج ہے اور انکے ساتھ خاص ہے اور اگر ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ چند حقیقتوں کے افراد کو عام ہوتو اسے عرض عام کہتے ہیں جیسے ماشی کہ یہ اپنے افراد مثلاً فرس اور انسان کی حقیقت سے خارج ہے اور ان کو عام ہے۔

قولہ: تمام المشترك جاننا چاہئے کہ دو یا دو سے زیادہ ماہتوں کے درمیان اس جز مشترک کو تمام مشترک کہتے ہیں کہ اس جزء مشترک کے علاوہ ان ماہیتوں کے درمیان جتنی چیزیں بھی مشترک ہیں وہ سب اس جزء مشترک میں داخل ہوں اس سے خارج نہ ہوں جیسے حیوان، انسان اور فرس کے درمیان تمام مشترک ہے اس لئے کہ انسان اور فرس جتنی چیزوں میں شریک ہیں وہ چیزیں حیوان میں داخل ہیں کوئی چیز بھی حیوان سے خارج نہیں ہے۔

اب رہا یہ **سوال** کہ انسان اور فرس کن چیزوں کے درمیان مشترک ہیں اور وہ حیوان میں کس طرح پائی جاتی ہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ انسان اور فرس جوھر، جسم نامی، حساس اور متحرک بالا رادہ ہونے میں شریک ہیں یعنی مذکورہ چار چیزیں انسان اور فرس کے درمیان مشترک ہیں کیونکہ جس طرح انسان جوھر، جسم نامی، حساس اور متحرک بالا رادہ ہے اسی طرح فرس بھی جوھر، جسم نامی، حساس اور متحرک بالا رادہ ہے اور یہ چاروں چیزیں حیوان میں پائی جاتی ہیں اس لئے کہ حیوان اسے کہتے ہیں جو جوھر، جسم نامی، حساس اور متحرک بالا رادہ ہو۔

خیال رہے کہ جو جزء تمام مشترک نہ ہو اسے **فصل** کہتے ہیں عام ازیں کہ وہ جزء سرے سے مشترک ہی نہ ہو بلکہ ایک حقیقت کے ساتھ خاص ہو جیسے ناطق یا مشترک تو ہو لیکن تمام مشترک نہ ہو جیسے حساس۔

قولہ: یقال لھذہ ......الخ اس عبارت سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ مذکورہ تینوں کلیوں یعنی نوع، جنس اور فصل کو ذاتیات کہتے ہیں۔

خیال رہے کہ کلی ذاتی کی دو تعریفیں کی گئی ہیں ایک یہ کہ کلی ذاتی اس کلی کو کہتے ہیں جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہ ہو اس اعتبار سے نوع جنس اور فصل تینوں کلی ذاتی ہیں کیونکہ ان تینوں میں سے کوئی کلی بھی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہیں ہوتی۔ اور دوئم یہ کہ کلی ذاتی اس کلی کو کہتے ہیں جو اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہو یعنی اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہو اس اعتبار سے جنس اور فصل تو کلی ذاتی ہونگی کیونکہ یہ اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہوتی ہیں لیکن نوع کلی ذاتی نہ ہوگی کیونکہ نوع اپنے افراد کی حقیقت میں داخل نہیں ہوتی بلکہ اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہوتی ہے۔

قولہ: یقال لہ العرضی اس عبارت سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو تو اسے کلی عرضی کہتے ہیں۔

خیال رہے کہ کلی عرضی کی بھی دو تعریفیں کی گئی ہیں ایک تو وہی جو شارح نے کی ہے یعنی کلی عرضی اس کلی کو کہتے ہیں جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اس اعتبار سے خاصہ اور عرض عام کلی عرضی ہیں اور اس کی دوسری تعریف یہ ہے کہ کلی عرضی اس کلی کو کہتے ہیں جو اپنے افراد کی حقیقت میں داخل نہ ہو عام ازیں کے وہ خارج ہو جیسے خاصہ اور عرض عام یا خارج نہ ہو جیسے نوع اس اعتبار سے خاصہ، عرض عام اور نوع تینوں کلی عرضی ہوں گی۔

﴿عبارت، متن﴾ اَلاَوَّلُ اَلْجِنْسُ وَهُوَ الْمَقُوْلُ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ مُخْتَلِفِیْنَ بِالْحَقَائِقِ فِیْ جَوَابِ مَا هُوَفَاِنْ کَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِیَّةِ وَعَنْ بَعْضِ مُشَارِکَاتِهَا هُوَ الْجَوَابَ عَنْهَا وَعَنِ الْکُلِّ فَقَرِیْبٌ کَالْحَیَوَانِ وَاِلَّا فَبَعِیْدٌ کَالْجِسْمِ النَّامِی

ترجمہ:۔ پہلی کلی جنس ہے اور وہ جنس وہ کلی ہے جو محمول ہوتی ہے ماھو کے جواب میں ایسے کثیر افراد پر جن کی حقیقتیں مختلف ہوں پس اگر ماہیت اور اس کے بعض مشارکات سے سوال کا جواب وہی ہو جو ماہیت اور اس کے ہر ہر مشارک سے سوال کا جواب ہے تو وہ جنس قریب ہے جیسے حیوان ورنہ جنس بعید ہے جیسے جسم نامی۔

﴿عبارت، شرح﴾ قَوْلُهٗ اَلْمَقُوْلُ ای الْمَحْمُوْلُ

ترجمہ:۔ یعنی محمول

تشریح:۔ قولہ ای المحمول اس عبارت سے شارح کی غرض متن میں آنے والے لفظ المقول کا معنٰی بتانا ہے کہ اس کا معنی محمول ہے۔

خیال رہے کہ متن میں جو المقول کا لفظ ہے یہ صفت ہے اور اس کا موصوف محذوف ہے اور وہ الکلی ہے اصل عبارت یوں ہے الکلی المقول

﴿عبارت، شرح﴾ قَوْلُهٗ فِیْ جَوَابِ مَا هُوَ: اِعْلَمْ اَنَّمَا هُوَ سُوَالٌ عَنْ تَمَامِ الْحَقِیْقَةِ فَاِنِ اقْتُصِرَفِی السُّوَالِ عَلٰی ذِکْرِ اَمْرٍ وَّاحِدٍ کَانَ السُّوَالُ عَنْ تَمَامِ الْمَاهِیَّةِ الْمُخْتَصَّةِ بِه فَیَقَعُ النَّوْعُ فِی الْجَوَابِ اِنْ کَانَ الْمَذْکُوْرُ اَمْرًا شَخْصِیًّا اَوِ الْحَدُّ التَّامُ اِنْ کَانَ الْمَذْکُوْرُ حَقِیْقَةً کُلِّیَّةً وَاِنْ جُمِعَ

فِی السُّوالِ بَیۡنَ اُمُوۡرٍ کَانَ السُّوَالُ عَنۡ تَمَامِ الۡمَاهِیَّةِ الۡمُشۡتَرَکَةِ بَیۡنَ تِلۡکَ الۡاُمُوۡرِ ثُمَّ تِلۡکَ الۡاُمُوۡرُ اِنۡ کَانَتۡ مُتَّفِقَةَ الۡحَقِیۡقَةِ کَانَ السُّوَالُ عَنۡ تَمَامِ الۡمَاهِیَّةِ، مُتَّفِقَةِ الۡمُتَّحِدَةِ فِیۡ تِلۡکَ الۡاُمُوۡرِ فَیَقَعُ النَّوۡعُ اَیۡضًا فِی الۡجَوَابِ وَاِنۡ کَانَتۡ مُخۡتَلِفَةَ الۡحَقِیۡقَةِ کَانَ السُّوَالُ عَنۡ تَمَامِ الۡحَقِیۡقَةِ الۡمُشۡتَرَکَةِ بَیۡنَ تِلۡکَ الۡحَقَائِقِ الۡمُخۡتَلِفَةِ وَقَدۡ عَرَفۡتَ اَنَّ تَمَامَ الذَّاتِ الۡمُشۡتَرَکِ بَیۡنَ حَقَائِقِ الۡمُخۡتَلِفَةِ هُوَ الۡجِنۡسُ فَیَقَعُ الۡجِنۡسُ فِی الۡجَوَابِ فَالۡجِنۡسُ لَابُدَّ لَه' اَنۡ یَّقَعَ جَوَابًا عَنِ الۡمَاهِیَّةِ وَعَنۡ بَعۡضِ الۡحَقَائِقِ الۡمُخۡتَلِفَةِ الۡمُشَارِکَةِ اِیَّاهَا فِیۡ ذٰلِکَ الۡجِنۡسِ فَاِنۡ کَانَ مَعَ ذٰلِکَ جَوَابًا عَنِ الۡمَاهِیَّةِ وَعَنۡ کُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الۡمَاهِیَاتِ الۡمُخۡتَلِفَةِ الۡمُشَارِکَةِ لَهَا فِیۡ ذٰلِکَ الۡجِنۡسِ فَالۡجِنۡسُ قَرِیۡبٌ کَالۡحَیَوَانِ حَیۡثُ یَقَعُ جَوَابًا لِلسُّوَالِ عَنِ الۡاِنۡسَانِ وَعَنۡ کُلِّ مَا یُشَارِکُه' فِی الۡمَاهِیَّةِ الۡحَیَوَانِیَّةِ وَاِنۡ لَّمۡ یَقَع جَوَابًا عَنِ الۡمَاهِیَّةِ وَعَنۡ کُلِّ مَا یُشَارِکُهَا فِیۡ ذٰلِکَ الۡجِنۡسِ فَبَعِیۡدٌ کَالۡجِسۡمِ حَیۡثُ یَقَعُ جَوَابًا عَنِ السُّوَالِ بِالۡاِنۡسَانِ وَالۡحَجَرِ وَلَا یَقَعُ جَوَابًا عَنِ السُّوالِ بِالۡاِنۡسَانِ وَ الشَّجَرِ وَالۡفَرَسِ مَثَلًا ۔

ترجمہ:۔ جان تو کہ بیشک مــا ھو تمام حقیقت سے سوال ہے پھر اگر سوال میں امر واحد کے ذکر پر اقتصار کیا گیا ہو تو سوال اس ماہیت کے تمام سے ہوگا جو اسی امر واحد کے ساتھ مختص ہے لہٰذا جواب میں نوع واقع ہوگی بشرطیکہ وہ امر مذکور امر شخصی ہو یا جواب میں حد تام واقع ہوگی بشرطیکہ وہ امر مذکور حقیقت کلیہ ہو اور اگر سوال میں کئی امور جمع کئے گئے ہوں تو سوال اس ماہیت کے تمام سے ہوگا جو ان امور میں مشترک ہے پھر وہ امور اگر متفقة الحقیقة ہوں تو سوال اس ماہیت کے تمام سے ہوگا جو ان امور میں متحد و متفق ہے لہٰذا جواب میں اب بھی نوع واقع ہوگی اور وہ امور اگر مختلفة الحقیقة ہوں تو سوال اس حقیقت کے تمام سے ہوگا جو مشترک ہے ان مختلف حقیقتوں کے درمیان اور آپ پہچان چکے ہیں کہ تمام ذاتی جو حقائق مختلفہ کے درمیان مشترک ہے وہ جنس ہے لہٰذا جواب میں جنس واقع ہوگی پس جنس ضروری ہے اس کے لئے کہ وہ جواب میں واقع ہو ماہیت متعینہ اور اسی جنس میں اس کے ساتھ شریک کسی دوسری حقیقت مختلفہ سے سوال کی صورت میں پھر اگر اس کے ساتھ یہی جنس جواب میں واقع ہو اس ماہیت متعینہ کے سوال اور ان ماہیات مختلفہ میں سے ہر ہر ماہیت کے سوال پر جو جنس میں اس ماہیت کے شریک ہیں تو جنس قریب ہے۔ جیسے حیوان کیونکہ یہ انسان اور ماہیت حیوانیہ میں اس انسان کے ساتھ شریک ہر ہر ماہیت سے سوال کی صورت میں جواب میں واقع ہوتا ہے اور اگر وہ جنس جواب میں واقع نہ ہو ماہیت متعینہ اور اس جنس میں اس کے ساتھ شریک ہر ہر ماہیت سے سوال کی صورت میں تو وہ جنس بعید ہے جیسے جسم کیونکہ وہ انسان و حجر سے سوال کی صورت میں تو جواب میں واقع ہوتا ہے اور وہ انسان، شجر اور فرس مثال کے طور پر سے سوال کی صورت میں جواب میں واقع نہیں ہوتا۔

تشریح:۔ قوله اعلم ان ما هو ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن کی عبارت فی جواب مــا ھو کی وضاحت

کرنا ہے۔
جسکا حاصل یہ ہے کہ مناطقہ کے نزدیک جب کسی شئی کی تمام حقیقت دریافت کرنی ہوتی ہے تو وہ لفظ ماھو سے سوال کرتے ہیں اب مجیب جواب میں کیا چیز ذکر کرے گا۔
اسکی تفصیل یہ ہے کہ ما ھو کے ذریعے کئے گئے سوال میں امر واحد مذکور ہوگا یا امور متعددہ اگر امر واحد مذکور ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وہ امر واحد جزئی ہوگا یا کلی اگر وہ جزئی حقیقی ہو تو سائل کا اس سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ مجھے اس (مسؤل عنہ) کی ماھیت مختصہ بتاؤ لہٰذا جواب میں مجیب اس مسؤل عنہ کی نوع ذکر کرے گا مثلاً کوئی پوچھے زید ماھو زید کیا ہے تو اس کا مقصد یہ ہے کہ مجھے زید کی ماھیت مختصہ بتاؤ تو جواب میں کہیں گے ھو انسان (وہ انسان ہے) اور اگر امر کلی ہے تو سائل کا مقصد اس سے یہ ہوتا ہے کہ مجھے اس (مسؤل عنہ) کی پوری پوری حقیقت بتاؤ تو مجیب جواب میں حد تام کا ذکر کرے گا جیسے الانسان ماھو کے جواب میں ھو حیوان ناطق اور اگر ماھو کے ذریعے کئے گئے سوال میں امور متعددہ مذکور ہوں تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں کہ وہ امور متعددہ متفقۃ الحقائق ہوں گے یا مختلفۃ الحقائق اگر وہ متفقۃ الحقائق ہوں تو اس سے سائل کی غرض یہ ہوتی ہے کہ ان سب کی پوری حقیقت بتاؤ اس وقت بھی جواب میں نوع واقع ہوگی مثلاً کوئی پوچھے زیدٌ و عمرٌ و بکرٌ ماھم تو مجیب جواب میں ھم انسان کہے گا اور اگر وہ امور مختلفۃ الحقائق ہوں تو سائل کا اس سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ مجھے ایسی چیز بتاؤ جو ان ماہیتوں کے درمیان تمام مشترک ہو اور تمام مشترک چونکہ جنس ہوتی ہے اس لئے جواب میں جنس واقع ہوگی مثلاً کوئی پوچھے الانسان و الفرس ماھما تو جواب میں ھما الحیوان ذکر کیا جائے گا جو کہ جنس ہے

قولہ: فان کان مع ذالک ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن کی وضاحت کرتے ہوئے جنس کی دو قسموں یعنی جنس قریب اور جنس بعید کی تعریفیں کرنا ہے۔
جنکا حاصل یہ ہے کہ کسی ماہیت کی جنس قریب وہ جنس ہوتی ہے کہ جب اس ماھیت متعینہ کو اس کے مشارکات میں سے بعض مشارکات کے ساتھ ملا کر ما ھما کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں وہ جنس واقع ہو اور جب دوسرے بعض مشارکات سے ملا کر ما ھما کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں پھر وہی جنس واقع ہو یعنی کسی ماہیت کی جنس قریب وہ جنس ہوتی ہے جب اس ماہیت متعینہ کو اس کے مشارکات میں سے جس جس مشارک کے ساتھ بھی ملا کر ما ھما کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں وہ جنس واقع ہو جیسے حیوان انسان کی جنس قریب ہے کیونکہ انسان کے ساتھ جتنی بھی چیزیں حیوان ہونے میں شریک ہیں مثلاً اسد ،فرس ،فیل اور غنم وغیرہ ان میں سے انسان کو جس کے ساتھ بھی ملا کر ماھما کے ذریعے سوال کرتے ہیں تو جواب میں حیوان ہی آتا ہے اور کسی ماہیت کی جنس بعید وہ جنس ہوتی ہے کہ جب اس ماہیت معینہ کو اس کے مشارکات میں سے بعض مشارکات سے ملا کر ماھما کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں وہ جنس واقع ہو لیکن جب اسے بعض دوسرے مشارکات سے ملا کر ما ھما کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں وہ جنس واقع نہ ہو بلکہ دوسری جنس واقع ہو جیسے جسم نامی انسان کی جنس بعید ہے کیونکہ انسان کے ساتھ جتنی چیزیں جسم نامی ہونے

میں شریک ہیں مثلاً اسد، فرس، فیل اور شجر وغیرہ جب ان میں سے انسان کو بعض مشارکات مثلاً شجر کے ساتھ ملا کر ماھما کے ذریعے سوال کرتے ہیں تو جواب میں جسم نامی آتا ہے لیکن جب انسان کو بعض دوسرے مشارکات مثلاً اسد وغیرہ کیساتھ ملا کر ماھما کے ذریعے سوال کرتے ہیں تو جواب میں جسم نامی نہیں آتا بلکہ حیوان آتا ہے۔

پس ثابت ہوا کہ جسم نامی جنس بعید ہے اور اسی طرح جسم مطلق بھی انسان کی جنس بعید ہے کیونکہ انسان کے ساتھ جتنی چیزیں جسم مطلق ہونے میں شریک ہیں مثلاً اسد، فرس، حجر اور شجر وغیرہ ان میں سے انسان کو بعض مشارکات مثلاً حجر کے ساتھ ملا کر ماھما کے ذریعے سوال کرتے ہیں تو جواب میں جسم مطلق آتا ہے لیکن جب انسان کو بعض دوسرے مشارکات مثلاً شجر کے ساتھ ملا کر ماھما کے ذریعے سوال کرتے ہیں تو جواب میں جسم مطلق نہیں آتا بلکہ جسم نامی آتا ہے پس ثابت ہوا کے جسم مطلق انسان کی جنس بعید ہے اور یوں ہی جوھر بھی انسان کی جنس بعید ہے کیونکہ جتنی چیزیں انسان کے ساتھ جوہر ہونے میں شریک ہیں مثلاً اسد، فرس اور عقل وغیرہ ان میں سے انسان کو بعض مشارکات مثلاً عقل کے ساتھ ملا کر ماھما کے ذریعے سوال کرتے ہیں تو جواب میں جوھر آتا ہے لیکن جب انسان کو بعض دوسرے مشارکات مثلاً اسد کے ساتھ ملا کر ماھما کے ذریعے سوال کرتے ہیں تو جواب میں جوھر نہیں آتا بلکہ حیوان آتا ہے پس ثابت ہوا کہ جوہر انسان کی جنس بعید ہے۔

﴿عبارت، متن﴾ اَلثَّانِیْ اَلنَّوْعُ وَهُوَ الْمَقُوْلُ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ مُتَّفِقِیْنَ بِالْحَقَائِقِ فِیْ جَوَابِ مَاهُوَ وَقَدْ یُقَالُ عَلَی الْمَاهِیَّةِ الْمَقُوْلِ عَلَیْهَا وَعَلٰی غَیْرِهَا الْجِنْسُ فِیْ جَوَابِ مَا هُوَ وَمُخْتَصٌّ بِالْاِسْمِ الْاِضَافِیُّ کَالْاَوَّلِ بِالْحَقِیْقِیِّ وَبَیْنَهُمَا عُمُوْمٌ وَخُصُوْصٌ مِنْ وَجْهٍ لِتَصَادُقِهِمَا عَلَی الْاِنْسَانِ وَتَفَارُقِهِمَا فِی الْحَیَوَانِ وَالنُّقْطَةِ

ترجمہ:۔ اور دوسری کلی نوع ہے اور وہ نوع وہ کلی ہے جو محمول ہوتی ہے ماھو کے جواب میں ایسے کثیر افراد پر جن کی حقیقتیں متفق ہوں اور کبھی وہ نوع بولی جاتی ہے ایسی ماھیت پر کہ اس پر اور اس کے غیر پر ماھو کے جواب میں جنس محمول ہو اور نوع کی یہ قسم اضافی والے نام کے ساتھ خاص ہے جس طرح کہ پہلی قسم حقیقی والے نام کے ساتھ خاص ہے اور ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے انسان پر دونوں کے صادق آنے اور حیوان ونقطہ میں دونوں کے جدا جدا ہونے کی وجہ سے۔

﴿عبارت، شرح﴾ قَوْلُهٗ اَلْمَاهِیَّةِ الْمَقُوْلِ عَلَیْهَا وَعَلٰی غَیْرِهَا الْجِنْسُ ☆ اَیْ اَلْمَاهِیَّةِ الْمَقُوْلِ فِیْ جَوَابِ مَا هُوَ فَلَا یَکُوْنُ اِلَّا کُلِّیًا ذَاتِیًا لِمَا تَحْتَهٗ لَا جُزْئِیًّا وَلَا عَرَضِیًّا فَالشَّخْصُ کَزَیْدٍ وَالصِّنْفُ کَالرُّوْمِیِّ مَثَلًا خَارِجَانِ عَنْهَا فَالنَّوْعُ الْاِضَافِیُّ دَائِمًا اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ نَوْعًا حَقِیْقِیًّا مُنْدَرِجًا تَحْتَ جِنْسٍ کَالْاِنْسَانِ تَحْتَ الْحَیَوَانِ وَاِمَّا جِنْسًا مُنْدَرِجًا تَحْتَ جِنْسٍ اٰخَرَ کَالْحَیَوَانِ تَحْتَ الْجِسْمِ النَّامِیْ فَفِی الْاَوَّلِ یَتَصَادَقُ النَّوْعُ الْحَقِیْقِیُّ وَالْاِضَافِیُّ وَفِی الثَّانِیْ یُوْجَدُ الْاِضَافِیُّ بِدُوْنِ الْحَقِیْقِیِّ وَیَجُوْزُ اَیْضًا تَحَقُّقُ الْحَقِیْقِیِّ بِدُوْنِ الْاِضَافِیِّ فِیْمَا اِذَا کَانَ

النَّوْعُ بَسِيْطًا لا جُزْءَ لَهُ حَتّٰى يَكُوْنَ جِنْسًا وَقَدْ مَثَّلَ بِالنُّقْطَةِ وَفِيْهِ مُنَاقَشَةٌ وَبِالْجُمْلَةِ فَالنِّسْبَةُ بَيْنَهُمَا اَلْعُمُوْمُ مِنْ وَجْهٍ

ترجمہ:۔ یعنی وہ ماھیت جو ماھو کے جواب میں بولی جائے پس نہیں ہوتی ایسی ماھیت مگر ماتحت کے لئے کلی ذاتی نہ جزئی ہوتی ہے اور نہ ہی عرضی پس شخص جیسے مثلاً زید اور صنف مثلاً رومی دونوں اس ماھیت سے خارج ہیں پس نوع اضافی ہمیشہ یا تو ایسی نوع حقیقی ہوگی جو کسی جنس کے تحت داخل ہو جیسے انسان حیوان کے تحت (داخل ہے) اور یا وہ نوع اضافی ایسی جنس ہوگی جو دوسری جنس کے تحت داخل ہو جیسے حیوان جسم نامی کے تحت (داخل ہے) پس پہلی صورت میں نوع حقیقی اور نوع اضافی دونوں صادق آتی ہیں اور دوسری صورت میں اضافی پائی جاتی ہے بغیر حقیقی کے اور نیز جائز ہے نوع حقیقی کا نوع اضافی کے بغیر پایا جانا اس صورت میں جب کہ نوع بسیط ہو جس کا کوئی جز ہی نہ ہو یہاں تک کہ اس کی جنس ہو سکے اور مصنف نے اس کی مثال نقطہ کے ساتھ دی ہے اور اس میں مناقشہ و اعتراض ہے اور کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

تشریح:۔ قوله ای الماهية المقول فی جواب ما هو اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے لیکن سوال سے پہلے بطور تمہید تین مقدمے سمجھیں۔

مقدمہ اولیٰ:۔ نوع اضافی ہر اس ماھیت کو کہتے ہیں جس کو کسی دوسری ماھیت کے ساتھ ملا کر ما ھما کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جنس واقع ہو جیسے انسان کہ یہ نوع اضافی ہے اس لئے کہ یہ ایک ایسی ماھیت ہے جب اس کو دوسری ماھیت مثلاً فرس کے ساتھ ملا کر ما ھما کے ذریعے سوال کرتے ہیں اور یوں کہتے ہیں الانسان والفرس ماھما تو جواب میں حیوان واقع ہوتا ہے جو کہ جنس ہے اور جس ماھیت کو دوسری ماھیت کے ساتھ ملا کر ماھما کے ذریعے سوال کرنے کی صورت میں جواب میں جنس واقع ہو تو اس ماھیت کو نوع اضافی کہتے ہیں لہٰذا انسان نوع اضافی ہوا اسی طرح حیوان بھی نوع اضافی ہے اس لئے کہ یہ ایک ایسی ماھیت ہے جب اس کو دوسری ماہیت مثلاً شجر کے ساتھ ملا کر ما ھما کے ذریعے سوال کرتے ہیں اور یوں کہتے ہیں الحیوان والشجر ما ھما تو جواب میں جسم نامی آتا ہے جو کہ جنس ہے اور جس ماہیت کو دوسری ماھیت کے ساتھ ملا کر ما ھما کے ذریعے سوال کرنے کی صورت میں جواب میں جنس واقع ہو وہ ماھیت نوع اضافی ہوتی ہے۔ لہٰذا حیوان نوع اضافی ہوا۔

مقدمہ ثانیہ:۔ نوع کے نیچے دو چیزیں ہوتی ہیں ایک اصناف دوئم اشخاص یعنی جزئیات جیسے انسان ایک نوع ہے اس کے نیچے اصناف ہیں رومی، پاکستانی، کشمیری وغیرہ اور پھر اس کے نیچے اشخاص ہیں زید، عمرو، بکر وغیرہ۔

مقدمہ ثالثہ:۔ نوع، صنف اور شخص کے درمیان فرق یہ ہے کہ نوع اس ماھیت کلیہ کو کہتے ہیں جو مقید بقید ذاتی ہو جیسے انسان یہ ایسی ماہیت کلیہ ہے جو قید ذاتی کے ساتھ مقید ہے اس لئے کہ انسان کی ماہیت حیوان کلی ہے جو مقید ہے قید ناطق کے ساتھ جو کہ انسان کی ذاتی ہے اور ناطق انسان کی ذاتی اس لئے ہے کہ ذاتی اسے کہتے ہیں جو ماھیت میں داخل ہو اور ناطق بھی انسان کی ماہیت میں داخل ہے اور صنف اس ماہیت کلیہ کو کہتے ہیں جو مقید ہو قید عرضی کے ساتھ جیسے رومی کہ یہ ایسی ماہیت کلیہ ہے جو قید

عرضی کے ساتھ مقید ہے اس لئے کہ رومی کی ماہیت حیوان ناطق کلی ہے جو مقید ہے رومی کی قید کے ساتھ جو کہ انسان کی عرضی ہے نہ کہ ذاتی اس لئے کہ روم کا رہنے والا ہونا انسان کی حقیقت سے خارج ہے اس میں داخل نہیں ہے اور شخص اس ماہیت کو کہتے ہیں جو تشخص کی قید کے ساتھ مقید ہو۔

اس تمہید کے بعد ... کی تقریر یہ ہے۔

کہ ماتن نے جو نوع اضافی کی تعریف کی ہے یہ دخول غیر سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ یہ صنف اور شخص پر بھی صادق آتی ہے وہ اس طرح کہ صنف مثلاً رومی یہ ایک ایسی ماہیت ہے کہ جب اس کے ساتھ دوسری ماہیت مثلاً فرس کو ملا کر ماھما کے ذریعے سوال کریں اور یوں کہیں الرومی والفرس ماھما تو جواب میں حیوان آتا ہے جو جنس ہے اور اسی طرح شخص مثلاً زید ایک ایسی ماہیت ہے جب اس کو دوسری ماہیت مثلاً فرس کے ساتھ ملا کر ماھما کے ذریعے سوال کریں اور یوں کہیں زید والفرس ماھما تو جواب میں حیوان آتا ہے جو کہ جنس ہے؟

جواب:۔ تعریف میں ماہیت سے مراد مطلق ماہیت نہیں ہے بلکہ وہ ماہیت مراد ہے جو ما ھو کے جواب میں بولی جاتی ہے اور جو ما ھو کے جواب میں بولی جاتی ہے وہ کلی ذاتی ہوتی ہے اور شخص کلی ہی نہیں بلکہ جزئی ہے اور صنف اگر چہ کلی تو ہے لیکن کلی ذاتی نہیں ہے بلکہ کلی عرضی ہے لہٰذا شخص اور صنف دونوں تعریف سے خارج ہیں۔

قولہ: فالنوع الاضافی دائما......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اس لئے کہ اس کے تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی اور یہاں بھی ایک مادہ اجتماعی اور دو افتراقی ہیں مادہ اجتماعی وہ نوع حقیقی ہے جو کسی جنس کے تحت داخل ہوا انسان ہے کہ یہ نوع حقیقی بھی ہے اور نوع اضافی بھی نوع حقیقی تو اس لئے ہے کہ یہ ایسی کلی ہے جو ایسے کثیر افراد پر ما ھو کے جواب میں بولی جاتی ہے جن کی حقیقتیں متفق ہیں اور نوع اضافی اس لئے ہے کہ یہ ایسی ماہیت ہے جب اس کو دوسری ماہیت مثلاً فرس کے ساتھ ملا کر ما ھما کے ذریعے سوال کرتے ہیں تو جواب میں حیوان واقع ہوتا ہے جو کہ جنس ہے ۔اور ایک مادہ افتراقی وہ جنس ہے جو کسی دوسری جنس کے تحت داخل ہو جیسے حیوان کہ یہ نوع اضافی تو ہے لیکن نوع حقیقی نہیں نوع اضافی تو اس لئے ہے کہ یہ ایک ایسی ماہیت ہے جب اس کے ساتھ دوسری ماہیت مثلاً الشجر کو ملا کر ماھما کے ذریعے سوال کرتے ہیں تو جواب میں جسم نامی آتا ہے جو کہ جنس ہے اور نوع حقیقی اس لئے نہیں ہے کہ یہ ایسی کلی ہے جو ایسے افراد پر ما ھو کے جواب میں بولی جاتی ہے جن کی حقیقتیں مختلف ہوتی ہیں حالانکہ نوع حقیقی وہ کلی ہوتی ہے جو ایسے افراد پر ماھو کے جواب میں بولی جاتی ہے جن کی حقیقتیں متفق ہوتی ہیں اور دوسرا مادہ افتراقی وہ نوع حقیقی ہے جو بسیط ہو اور اس کا کوئی جزء نہ ہو جیسے نقطہ کہ یہ نوع حقیقی تو ہے لیکن نوع اضافی نہیں نوع حقیقی تو اس لئے ہے کہ یہ ایسی کلی ہے جو ایسے افراد پر ماھو کے جواب میں بولی جاتی ہے جن کی حقیقتیں متفق ہیں اور نوع اضافی اس لئے نہیں ہے کہ نوع

اضافی وہ ماہیت ہوتی ہے جس کو کسی دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ما ھما کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جنس آئے حالانکہ نقطہ کو جب کسی دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ما ھما کے ذریعے سوال کرتے ہیں تو جواب میں جنس نہیں آتی۔

اب رہا یہ سوال۔۔۔! کہ نقطہ کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ما ھما کے ذریعے سوال کرنے کی صورت میں جواب میں جنس کیوں واقع نہیں ہوتی؟

تو اسکا جواب یہ ہے کہ جنس ماہیت مرکبہ کی ہوتی ہے اور نقطہ مرکب نہیں ہے بلکہ بسیط ہے۔ جس کا کوئی جزء نہیں ہے۔

خیال رہے کہ۔۔۔! نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت جو بیان کی گئی ہے یہ متاخرین کے نزدیک ہے اور ماتن علامہ سعد الدین تفتازانی بھی اسی کے قائل ہیں لیکن متقدمین کے نزدیک نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

قولہ: وفیہ مناقشہ: اس عبارت سے شارح کی غرض یہ بتانا ہے کہ ماتن نے نوع حقیقی کی مثال جو نقطہ کے ساتھ بیان کی ہے اس میں مناقشہ واعتراض ہے۔ اس لئے کہ مثال اس چیز کے ساتھ دی جاتی ہے جو موجود ہو اور متکلمین کے قول کے مطابق نقطہ موجود نہیں ہے اور اگر نقطہ موجود بھی ہو تو اس کا نوع حقیقی ہونا مسلم نہیں ہے اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کے افراد کی حقیقتیں متفق نہ ہوں بلکہ مختلف ہوں اور اگر اس کے نوع حقیقی ہونے کو تسلیم کر بھی لیا جائے تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ نوع اضافی نہیں ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ اس کا کوئی جزء عقلی ہو جو اس کے لئے جنس ہو جس کے تحت وہ داخل ہو کر نوع اضافی ہو جائے۔

خیال رہے کہ۔۔۔! مناقشہ اس اعتراض کو کہتے ہیں جو ادنیٰ تامل سے دور ہو جائے۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهُ اَلنُّقْطَةُ☆اَلنُّقْطَةُ طَرَفُ الْخَطِّ وَالْخَطُّ طَرَفُ السَّطْحِ وَالسَّطْحُ طَرَفُ الْجِسْمِ فَالسَّطْحُ غَيْرُ مُنْقَسِمٍ فِي الْعُمْقِ وَالْخَطُّ غَيْرُ مُنْقَسِمٍ فِي الْعَرْضِ وَالْعُمْقِ وَالنُّقْطَةُ غَيْرُ مُنْقَسِمَةٍ فِي الطُّوْلِ وَالْعَرْضِ وَالْعُمْقِ فَهِيَ عَرَضٌ لَا يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ اَصْلًا وَاِذَا لَمْ تَقْبَلِ الْقِسْمَةَ اَصْلًا لَمْ يَكُنْ لَهَا جُزْءٌ فَلَا يَكُوْنُ لَهَا جِنْسٌ وَفِيْهِ نَظَرٌ فَاِنَّ هٰذَا يَدُلُّ عَلٰى اَنَّهُ لَا جُزْءَ لَهَا فِي الْخَارِجِ وَالْجِنْسُ لَيْسَ جُزْءً خَارِجِيًّا بَلْ هُوَ مِنَ الْاَجْزَاءِ الْعَقْلِيَّةِ فَجَازَ اَنْ يَّكُوْنَ لِلنُّقْطَةِ جُزْءٌ عَقْلِيٌّ وَهُوَ جِنْسٌ لَهَا وَاِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا جُزْءٌ فِي الْخَارِجِ

ترجمہ: نقطہ خط کی انتہا ہے اور خط سطح کی انتہاء ہے اور سطح جسم کی انتہاء ہے پس سطح نہیں تقسیم ہوتی گہرائی میں اور خط نہیں تقسیم ہوتا چوڑائی اور گہرائی میں اور نقطہ نہیں تقسیم ہوتا چوڑائی، لمبائی اور گہرائی میں پس نقطہ ایسا عرض ہے جو تقسیم کو بالکل قبول نہیں کرتا اور جب وہ تقسیم کو بالکل قبول نہیں کرتا تو اس کے لئے جزء نہیں ہوگا لہذا اس کی جنس نہ ہوگی اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ یہ توجیہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ خارج میں اس کا جزء نہیں ہے۔ حالانکہ جنس جزء خارجی نہیں بلکہ وہ اجزاء عقلیہ میں سے ہے پس ممکن ہے کہ نقطہ کے لئے کوئی جزء عقلی ہو اور وہ اس کے لئے جنس ہو اگرچہ نہیں ہے اس کے لئے خارج میں کوئی جزء۔

تشریح:۔ قوله المنقطه طرف الخط ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض اس بات کو ثابت کرنا ہے کہ نقطہ نوع اضافی نہیں ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نقطہ کہتے ہیں خط کی انتہا کو اور خط کہتے ہیں سطح کی انتہا کو اور سطح کہتے ہیں جسم کی انتہا کو اور جسم چونکہ طول عرض اور عمق، تینوں میں تقسیم قبول کرتا ہے اس لئے سطح صرف طول اور عرض میں تقسیم قبول کرے گی نہ کہ عمق میں اور خط صرف طول میں تقسیم قبول کرے گا نہ کہ عرض وعمق میں اور نقطہ کسی جہت میں تقسیم قبول نہیں کرے گا پس جب نقطہ تقسیم کو بالکل قبول نہیں کرتا تو اس کا کوئی جزء نہ ہوا اور جب اس کا کوئی جزء نہ ہوا تو اس کی جنس نہیں جب جنس نہیں تو یہ نقطہ نوع اضافی نہیں کیونکہ نوع اضافی جنس کے تحت داخل ہوتی ہے اور جنس اس کا جزء ہوتی ہے۔

خیال رہے کہ جسم کی دو قسمیں ہیں۔ (1) جسم تعلیمی (2) جسم طبعی

جسم تعلیمی:۔ اس جسم کو کہتے ہیں جو طول، عرض اور عمق تینوں جہتوں میں تقسیم قبول کرے۔

جسم طبعی:۔ اس جوہر کو کہتے ہیں جس میں کسی واسطہ سے طول، عرض، عمق حقیقۃً مانے جاسکیں اور شرح میں الجسم کا جو لفظ ہے اس سے جسم تعلیمی مراد ہے نہ کہ جسم طبعی اس لئے کہ اس کی انتہاء و کنارہ سطح ہے اور سطح عرض ہے اور جس کا کنارہ عرض ہو وہ خود بھی عرض ہوتا ہے اور عرض جسم تعلیمی ہے نہ کے جسم طبعی کیوں کہ جسم طبعی تو جوہر ہے۔

قوله:۔ وفيه نظر......الخ اوپر شارح نے اپنے قول لم يكن لها جزء فلا يكون لها جنس سے یہ بتایا تھا کہ نقطہ کی جزء نہیں ہے لہذا اس کی جنس نہیں ہوگی اب شارح اپنے قول فیہ نظر سے اس پر اعتراض کررہے ہیں۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ کی مذکورہ تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ نقطہ کا کوئی جزء خارجی نہیں ہے لیکن اجزاء خارجیہ کی نفی سے اجزاء عقلیہ کی نفی نہیں ہوتی اس لئے کہ خارج میں کسی چیز کے منقسم نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ذہن میں بھی اس کا جزء نہ ہو یعنی ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک چیز کے اجزاء خارجیہ نہ ہوں اور اجزاء ذہنیہ ہوں اور جنس چونکہ اجزاء ذہنیہ وعقلیہ میں سے ہے اس لئے جائز ہے کہ نقطہ کے لئے کوئی جزء عقلی ہو اور وہ جزء عقلی اس نقطہ کے لئے جنس ہو اور وہ نقطہ اس جنس کے تحت داخل ہونے کی وجہ سے نوع اضافی ہو پس جب نقطہ نوع اضافی ہوا تو آپ ایسا مادہ ثابت نہ کرسکے جس پر نوع حقیقی بغیر اضافی کے صادق آئے لہذا آپ کا یہ دعویٰ کہ ان کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے ثابت نہ ہوسکا۔ جواب اس سوال کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں ان میں سے آسان جواب یہ ہے کہ آپ نے جو اعتراض کیا ہے یہ اعتراض تمثیل میں ہے اور مناقشہ فی التمثیل اہل علم کی شان کے خلاف ہے اس لئے کہ مثال کے باطل ہونے سے مطلوب یعنی ممثل لہ کا باطل ہونا لازم نہیں آتا اس لئے کے اگر آپ نقطے والی مثال کو رد کریں گے تو ہم دوسری مثال مثلاً نفس اور عقل کو پیش کریں گے۔

﴿عبارت، متن﴾ ثُمَّ الْاَجْنَاسُ قَدْ تُتَرَتَّبُ مُتَصَاعِدَةً اِلَى الْعَالِىْ كَالْجَوْهَرِ وَيُسَمّٰى جِنْسَ الْاَجْنَاسِ وَالْاَنْوَاعُ مُتَنَازِلَةً اِلَى السَّافِلِ وَيُسَمّٰى نَوْعَ الْاَنْوَاعِ وَمَا بَيْنَهُمَا مُتَوَسِّطَاتٌ

ترجمہ:۔ پھر اجناس بھی وہ مترتب ہوتی ہیں عالی کی طرف چڑھنے کے لحاظ سے جیسے جوہر اور عالی کا نام جنس الاجناس رکھا جاتا ہے اور انواع مترتب ہوتی ہیں سافل کی طرف اُترنے کے لحاظ سے اور نام رکھا جاتا ہے سافل کا نوع الانواع اور جو عالی اور سافل کے درمیان ہیں ان کا نام متوسطات رکھا جاتا ہے۔

فائدہ:۔ جنس اور نوع کی چونکہ متعدد قسمیں ہیں اس لئے مناطقہ اجناس اور انواع کو ترتیب دیتے ہیں اجناس کو تو نیچے سے اوپر کی طرف چڑھنے کے اعتبار سے ترتیب دیتے ہیں اور اس کی تین قسمیں کرتے ہیں۔(1) جنس سافل (2) جنس متوسط (3) جنس عالی اور انواع کو اوپر سے نیچے کی طرف اترنے کے اعتبار سے ترتیب دیتے ہیں اور اس کی بھی تین قسمیں کرتے ہیں۔(1) نوع عالی (2) نوع متوسط (3) نوع سافل

اب ان تمام کی تعریفیں اور مثالیں ملاحظہ فرمائیں!

جنس عالی:۔ وہ جنس ہے جس کے نیچے تو کوئی جنس موجود ہو لیکن اوپر کوئی جنس موجود نہ ہو اس کو جنس الاجناس بھی کہتے ہیں جیسے جوہر۔

جنس سافل:۔ وہ جنس ہے جس کے اوپر تو کوئی جنس موجود ہو لیکن نیچے کوئی جنس موجود نہ ہو جیسے حیوان۔

جنس متوسط:۔ وہ جنس ہے جس کے اوپر بھی کوئی جنس موجود ہو اور نیچے بھی کوئی جنس موجود ہو جیسے جسم نامی اور جسم مطلق۔

نوع عالی:۔ وہ نوع ہے جس کے نیچے تو کوئی نوع موجود ہو لیکن اوپر کوئی نوع موجود نہ ہو جیسے جسم مطلق

نوع سافل:۔ وہ نوع ہے جس کے اوپر تو کوئی نوع موجود ہو لیکن نیچے کوئی نوع موجود نہ ہو جیسے انسان اس کو نوع الانواع بھی کہتے ہیں۔

نوع متوسط:۔ وہ نوع ہے جس کے اوپر بھی کوئی نوع موجود ہو اور نیچے بھی کوئی نوع موجود ہو جیسے حیوان اور جسم نامی۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ مُتَصَاعِدَةً ☆ بِاَنْ يَكُوْنَ التَّرَقِّيْ مِنَ الْخَاصِ اِلَى الْعَامِ وَذَالِكَ لِاَنَّ جِنْسَ الْجِنْسِ اَعَمُّ مِنَ الْجِنْسِ وَهٰكَذَا اِلٰى جِنْسٍ لَا جِنْسَ لَهٗ فَوْقَهٗ وَهُوَ الْعَالِيْ وَجِنْسُ الْاَجْنَاسِ كَالْجَوْهَرِ

ترجمہ:۔ بایں طور کے ترقی خاص سے عام کی طرف ہوتی ہے۔اور یہ اس لئے کہ جنس کی جنس، جنس سے عام ہوتی ہے اور اسی طرح یہ ترقی ایسی جنس تک ہوتی رہتی ہے جس کے اوپر کوئی جنس نہیں اور وہ عالی ہے اور جنس الاجناس ہے جیسے جوھر۔

تشریح:۔ قوله بان يكون الترقي ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن کے قول متصاعدة کی وضاحت کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ماتن نے کہا تھا کہ اجناس اوپر چڑھنے کے لحاظ سے مترتب ہوتی ہیں تو مذکورہ عبارت سے شارح اوپر چڑھنے کے لحاظ سے مترتب ہونے کا مطلب بتا رہے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ترقی خاص سے عام کی طرف ہوتی ہے یعنی جو جنس سب سے خاص ہوتی ہے اس کو نیچے رکھتے ہیں اور اسے جنس سافل کہتے ہیں اور جو جنس سب سے عام ہوتی ہے اس کو سب سے اوپر رکھتے ہیں اور

اسے جنس عالی اور جنس الاجناس کہتے ہیں۔

قولہ:۔ وذالک لان جنس الجنس ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض اس امر پر دلیل پیش کرنا ہے کہ اجناس کی ترتیب میں ترقی خاص سے عام کی طرف کیوں ہوتی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جنس میں مقصود چونکہ عموم ہوتا ہے اور جنس کی جنس اس سے عام ہوتی ہے جیسے جسم، نامی، حیوان کی جنس ہونے کی وجہ سے حیوان سے عام ہے اور جسم مطلق جسم نامی کی جنس ہونے کی وجہ سے جسم نامی سے عام ہے اور جوھر جسم مطلق کی جنس ہونے کی وجہ سے جسم مطلق سے عام ہے اس لئے ترقی خاص سے عام کی طرف ہوتی ہے

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُـهٗ مُتَنَازِلَةً ☆ بِاَنْ يَكُوْنَ التَّنَزُّلُ مِنَ الْعَامِ اِلَى الْخَاصِ وَذَالِكَ لِاَنَّ النَّوْعَ يَكُوْنُ اَخَصَّ مِنَ النَّوْعِ وَهٰكَذَا اِلٰى نَوْعٍ لَا نَوْعَ لَهٗ تَحْتَهٗ وَهُوَ السَّافِلُ وَنَوْعُ الْاَنْوَاعِ كَالْاِنْسَانِ

ترجمہ:۔ بایں طور کہ تنزلی عام سے خاص کی طرف ہوتی ہے اور یہ اس لئے ہے کہ نوع کی نوع، نوع سے خاص ہوتی ہے اور اسی طرح یہ تنزلی ایسی نوع تک ہوتی رہتی ہے جس کے نیچے کوئی نوع نہ ہو اور وہ نوع سافل اور نوع الانواع ہے جیسے انسان۔

تشریح:۔ قولہ بان یکون التنزل......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن کی عبارت متنازلہ کی وضاحت کرنا ہے۔ جنکا حاصل یہ ہے۔۔۔ کہ ماتن نے کہا تھا کہ انواع نیچے اترنے کے اعتبار سے مترتب ہوتی ہیں تو مذکورہ عبارت سے شارح نیچے اترنے کے اعتبار سے مترتب ہونے کا مطلب بتا رہے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ تنزلی عام سے خاص کی طرف ہوتی ہے یعنی جو نوع سب سے عام ہو اس کو اوپر رکھتے ہیں اور اسے نوع عالی کہتے ہیں اور جو نوع سب سے خاص ہو اسے نیچے رکھتے ہیں اور اسے نوع سافل اور نوع الانواع کہتے ہیں۔

قولہ:۔ و ذلک لان ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض اس امر پر دلیل پیش کرنا ہے کہ انواع کی ترتیب میں تنزلی عام سے خاص کی طرف کیوں ہوتی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ انواع میں مقصود چونکہ خصوص ہوتا ہے اور نوع کی نوع اس سے خاص ہوتی ہے جیسے جسم مطلق جوہر کا نوع ہونے کی وجہ سے جوہر سے خاص ہے اور جسم نامی جسم مطلق کا نوع ہونے کی وجہ سے جسم مطلق سے خاص ہے اور حیوان جسم نامی کا نوع ہونے کی وجہ سے جسم نامی سے خاص ہے اور انسان حیوان کا نوع ہونے کی وجہ سے حیوان سے خاص ہے اس لئے تنزلی عام سے خاص کی طرف ہوتی ہے۔

فائدہ:۔ اس جگہ ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا جاتا ہے۔

اعتراض:۔ اجناس کی ترتیب میں سب سے اوپر والی جنس کو جنس الاجناس کہا گیا ہے جب کہ انواع کی ترتیب میں سب سے نیچے والی نوع کو نوع الانواع کہا گیا ہے اس کی کیا وجہ ہے یعنی چاہیے تو یہ تھا کہ اجناس کی ترتیب میں جس طرح سب سے اوپر والی جنس کو جنس الاجناس کہا گیا ہے اسی طرح انواع کی ترتیب میں سب سے اوپر والی نوع کو نوع الانواع کہا جاتا حالانکہ انواع کی ترتیب میں سب

سے اوپر والی نوع کو نوع الانواع نہیں کہا گیا بلکہ سب سے نیچے والی نوع کو نوع الانواع کہا گیا ہے اس فرق کی کیا وجہ ہے؟
جواب:۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ جنس میں مقصود عموم ہوتا ہے اور نوع میں مقصود خصوص ہوتا ہے جیسا کہ ابھی گزرا ہے لہذا جس جنس میں سب سے زیادہ عموم ہوگا وہ جنس ہونے میں کامل ہوگی اور اسے جنس الاجناس کہیں گے اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ سب سے زیادہ عموم جنس عالی میں ہوتا ہے اس لئے جنس عالی ہی جنس الاجناس ہوگی اور جس نوع میں سب سے زیادہ خصوص ہوگا وہ نوع ہونے میں کامل ہوگی اور اسے نوع الانواع کہیں گے اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ سب سے زیادہ خصوص نوع سافل میں ہوتا ہے لہذا نوع سافل ہی نوع الانواع ہوگی۔

﴿عبارت،شرح﴾ قَوْلُهٗ وَمَا بَيْنَهُمَا مُتَوَسِّطَاتٌ ☆اَیْ مَا بَیْنَ الْعَالِی وَالسَّافِلِ فِیْ سِلْسِلَتَی الْاَنْوَاعِ وَالْاَجْنَاسِ تُسَمّٰی مُتَوَسِّطَاتٍ فَمَا بَيْنَ الْجِنْسِ الْعَالِیْ وَالْجِنْسِ السَّافِلِ اَجْنَاسٌ مُتَوَسِّطَةٌ وَمَا بَيْنَ النَّوْعِ الْعَالِیْ وَالسَّافِلِ اَنْوَاعٌ مُتَوَسِّطَةٌ هٰذَا اِنْ رَجَعَ الضَّمِيْرُ اِلٰى مُجَرَّدِ الْعَالِیْ وَالسَّافِلِ وَاِنْ عَادَ اِلَى الْجِنْسِ الْعَالِی وَالنَّوْعِ السَّافِلِ الْمَذْكُوْرَيْنِ صَرِيْحًا كَانَ الْمَعْنٰى مَا بَيْنَ الْجِنْسِ الْعَالِیْ وَالنَّوْعِ السَّافِلِ مُتَوَسِّطَاتٌ اِمَّا جِنْسٌ مُتَوَسِّطٌ فَقَطْ كَالنَّوْعِ الْعَالِیْ اَوْ نَوْعٌ مُتَوَسِّطٌ فَقَطْ كَالْجِنْسِ السَّافِلِ اَوْ جِنْسٌ مُتَوَسِّطٌ وَنَوْعٌ مُتَوَسِّطٌ مَعًا كَالْجِسْمِ النَّامِی ثُمَّ اعْلَمْ اَنَّ الْمُصَنِّفَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِلْجِنْسِ الْمُفْرَدِ وَالنَّوْعِ الْمُفْرَدِ اِمَّا لِاَنَّ الْكَلَامَ فِيْمَا يُتَرَتَّبُ وَالْمُفْرَدُ لَيْسَ دَاخِلًا فِیْ سِلْسِلَةِ التَّرْتِيْبِ وَاِمَّا لِعَدَمِ تَيَقُّنِ وُجُوْدِه

ترجمہ:۔ یعنی انواع واجناس کے دونوں سلسلوں میں عالی وسافل کے مابین جو انواع واجناس ہیں ان کا نام متوسطات رکھا جاتا ہے پس جنس عالی اور جنس سافل کے درمیان جو اجناس ہیں وہ اجناس متوسطہ ہیں اور نوع عالی اور نوع سافل کے درمیان جو انواع ہیں وہ انواع متوسطہ ہیں یہ (مذکورہ مفہوم ومطلب اس وقت ہے) جب ضمیر صرف عالی اور صافل کی طرف لوٹے اور اگر وہ ضمیر جنس عالی اور نوع سافل کی طرف لوٹے جو عبارت میں صراحتًا مذکور ہیں تو معنی یہ ہوگا کہ جو چیزیں جنس عالی ونوع سافل کے درمیان ہیں وہ متوسطات ہیں پس یا تو وہ صرف جنس متوسط ہوگی جیسے نوع عالی یا صرف نوع متوسط ہوگی جیسے جنس سافل یا جنس متوسط اور نوع متوسط دونوں ہوں گی جیسے جسم نامی پھر جان تو کہ مصنف جنس مفرد اور نوع مفرد کے درپے نہیں ہوئے یا تو اس لئے کہ گفتگو اجناس وانواع کے بارے میں ہے جو مترتب ہوں اور مفرد سلسلہ ترتیب میں داخل نہیں اور یا ان دونوں کے وجود کے یقینی نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح:۔ قوله ای ما بين العالی والسافل ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن کی عبارت وما بینهما متوسطات کی وضاحت کرنا ہے اور بینهما کی ضمیر کا مرجع بیان کرنا ہے۔

جنکا حاصل یہ ہے کہ...... بینھما کی ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں۔(ایک) یہ ہے کہ اس کا مرجع مطلق عالی اور مطلق سافل ہو جو جنس عالی اور جنس سافل اور نوع عالی اور نوع سافل سب کو شامل ہے اور (دوئم) یہ کہ اس کا مرجع جنس عالی اور نوع سافل ہو جو کہ متن میں صراحتاً مذکور ہیں پہلے احتمال کے مطابق متن کی عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ جو کچھ عالی اور سافل کے درمیان ہے ان کا نام متوسطات رکھا جاتا ہے اور لفظ عالی چونکہ جنس عالی اور نوع عالی دونوں کو شامل ہے اور اسی طرح لفظ سافل چونکہ جنس سافل اور نوع سافل دونوں کو شامل ہے اس لئے یہاں دو سلسلے ہونگے۔ایک سلسلہ اجناس کے لئے اور ایک انواع کے لئے۔

اجناس کا سلسلہ اس طرح ہوگا کہ...... جو جنس عالی اور سافل کے درمیان میں ہیں وہ اجناس متوسطات ہیں جیسے جسم مطلق اور جسم نامی کہ یہ جوھر اور حیوان کے درمیان ہیں۔

اور انواع کا سلسلہ اس طرح ہوگا کہ...... جو عالی اور سافل کے درمیان ہیں وہ انواع متوسطہ ہیں جیسے جسم نامی اور حیوان کہ یہ جسم مطلق اور انسان کے درمیان ہیں اور دوسرے احتمال کے مطابق متن کی عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا۔ کہ **جو کچھ جنس عالی اور نوع سافل کے درمیان ہے ان کا نام متوسطات رکھا جاتا ہے** اس صورت میں متوسطات کی تین قسمیں ہونگی۔

(۱) وہ محض جنس متوسط ہوگی جیسے نوع عالی یعنی جسم مطلق کہ یہ جنس متوسط تو ہے کیونکہ اس کے اوپر بھی جنس ہے اور وہ جوھر ہے اور اس کے نیچے بھی جنس ہے اور وہ جسم نامی ہے لیکن یہ نوع متوسط نہیں کیونکہ اس کے نیچے تو نوع ہے اور وہ جسم نامی ہے لیکن اس کے اوپر نوع نہیں ہے پس جب اس کے اوپر نوع نہ ہوئی تو یہ نوع متوسط بھی نہ ہوگی بلکہ نوع عالی ہوگی۔

(۲) وہ محض نوع متوسط ہوگی جیسے جنس سافل یعنی حیوان کہ یہ نوع متوسط تو ہے کیونکہ اس کے اوپر بھی نوع ہے اور وہ جسم نامی ہے اور اس کے نیچے بھی نوع ہے اور وہ انسان ہے لیکن یہ جنس متوسط نہیں ہے کیونکہ اس کے اوپر تو جنس ہے اور وہ جسم نامی ہے لیکن اس کے نیچے جنس نہیں ہے پس جب اس کے نیچے جنس نہ ہوئی تو یہ جنس متوسط نہ ہوگی۔

(۳) وہ جنس متوسط اور نوع متوسط دونوں ہونگی جیسے جسم نامی کہ یہ جنس متوسط بھی ہے کیونکہ اس کے اوپر بھی جنس ہے اور وہ جسم مطلق ہے اور اس کے نیچے بھی جنس ہے اور وہ حیوان ہے اور جسم نامی نوع متوسط بھی ہے کیونکہ اس کے اوپر بھی نوع ہے اور وہ جسم مطلق ہے اور اس کے نیچے بھی نوع ہے اور وہ حیوان ہے۔

قولہ، ثم اعلم ان المصنف ...... الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔**سوال کی تقریر یہ ہے۔**

کہ ماتن علامہ سعد الدین تفتازانی نے اجناس اور انواع کو جو تین تین قسموں عالی، سافل اور متوسط میں منحصر کیا ہے یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ جنس اور نوع میں سے ہر ایک کی ایک ایک قسم اور بھی ہے اور وہ جنس مفرد اور نوع مفرد ہے یعنی اجناس کی بھی چار قسمیں ہیں عالی، سافل، متوسط اور مفرد اور انواع کی بھی یہی چار قسمیں ہیں پس جب اجناس اور انواع میں سے ہر ایک کی چار چار قسمیں ہیں تو ماتن نے ان کی چوتھی قسم کو بیان کیوں نہیں کیا؟

جواب:۔ اس سوال کے شارح نے دو جواب دیئے ہیں لیکن جواب سے پہلے ایک تمہید سمجھیں۔
وہ یہ کہ جنس مفرد اس جنس کو کہتے ہیں جس کے نہ اوپر کوئی جنس ہو اور نہ نیچے کوئی جنس ہو۔
اور نوع مفرد اس نوع کو کہتے ہیں جس کے اوپر بھی نوع نہ ہو اور نیچے بھی نوع نہ ہو۔
مناطقہ نے ان دونوں کی فرضی مثال عقل دی ہے کہ یہ جنس مفرد بھی ہے اور نوع مفرد بھی ہے۔ یہ جنس مفرد اس وقت بنے گی جب جوھر کو اس کے لئے جنس نہ بنایا جائے بلکہ عرض عام بنایا جائے اور عقول عشرہ کو اس کی انواع بنایا جائے۔ اور ان کی حقیقتیں مختلف فرض کی جائیں اور یہ نوع مفرد کی مثال اس وقت بنے گی جب جوھر کو اس کے لئے جنس بنایا جائے اور عقول عشرہ کو اس کے لئے اشخاص و افراد متفقۃ الحقائق بنایا جائے۔
خیال رہے کہ...... عقل کا جنس مفرد ہونا اور نوع مفرد ہونا محض فرضی ہے سمجھانے کے لئے اس کو جنس مفرد اور نوع مفرد کہہ دیا گیا ہے۔ حقیقت میں یہ نہ جنس مفرد ہے اور نہ نوع مفرد ہے اس لئے کہ اگر یہ جنس مفرد ہو تو عقول عشرہ مختلفۃ الحقائق ہونگی اور اگر یہ نوع مفرد ہو تو عقول عشرہ متفقۃ الحقائق ہونگی اور ایک شئی کا مختلفۃ الحقائق اور متفقۃ الحقائق دونوں ہونا باطل ہے جیسا کہ ظاھر ہے۔
اس تمہید کے بعد شارح کا بیان کردہ پہلا جواب یہ ہے۔
پہلا جواب:۔ کہ ماتن نے یہاں جو اجناس اور انواع بیان کی ہیں ان سے مراد وہ اجناس اور انواع ہیں۔ جو سلسلہ ترتیب میں داخل ہوں اور یہ جنس مفرد اور نوع مفرد سلسلہ ترتیب میں داخل ہی نہیں اس لئے کہ ترتیب کم از کم دو افراد میں ہوتی ہے۔ یہاں نوع اور جنس مفرد ہیں۔ پس ان میں ترتیب نہیں ہوسکتی اس لئے علامہ تفتازانی نے جنس مفرد اور نوع مفرد کو بیان نہیں کیا۔
اور شارح کا بیان کردہ دوسرا جواب یہ ہے۔
دوسرا جواب:۔ جنس مفرد اور نوع مفرد کا وجود یقینی نہیں اس لئے ان کو بیان نہیں کیا۔
باقی رہا یہ سوال کہ...... جنس مفرد اور نوع مفرد کا وجود یقینی کیوں نہیں ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جنس مفرد اور نوع مفرد کی مثال محض فرضی بنائی گئی ہے جیسا کہ تمہید میں گزرا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا وجود یقینی نہیں ہے۔
﴿عبارت متن﴾ اَلثَّالِثُ اَلْفَصْلُ وَهُوَ الْمَقُوْلُ عَلَى الشَّيْءِ فِيْ جَوَابِ اَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ ذَاتِهٖ فَاِنْ مَيَّزَهٗ عَنِ الْمُشَارِكَاتِ فِي الْجِنْسِ الْقَرِيْبِ فَقَرِيْبٌ وَاِلَّا فَبَعِيْدٌ
ترجمہ:۔ اور تیسری کلی فصل ہے اور وہ فصل وہ کلی ہے جو شی ء پر محمول ہوتی ہے ای شیء ھو فی ذاتہ کے جواب میں پس اگر وہ فصل اس شی ء کو جنس قریب میں شریک مشارکات سے جدا کرے تو وہ فصل قریب ہے ورنہ فصل بعید ہے۔
﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ اَيُّ شَيْءٍ ☆ اِعْلَمْ اَنَّ كَلِمَةَ اَيٌّ مَوْضُوْعَةٌ فِي الْاَصْلِ لِيُطْلَبَ بِهَا مَا يُمَيِّزُ الشَّيْءَ عَمَّا يُشَارِكُهٗ فِيْمَا اُضِيْفَ اِلَيْهِ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ مَثَلًا اِذَا اَبْصَرْتَ شَيْئًا مِنْ بَعِيْدٍ وَتَيَقَّنْتَ

اَنَّہٗ حَیَوَانٌ لٰکِنْ تَرَدَّدْتَ فِیْ اَنَّہٗ ھَلْ ھُوَ اِنْسَانٌ اَوْ فَرَسٌ اَوْ غَیْرُھُمَا تَقُوْلُ اَیُّ حَیَوَانٍ ھٰذَا فَیُجَابُ عَنْہُ بِمَا یُخَصِّصُہٗ وَیُمَیِّزُہٗ عَنْ مُشَارِکَاتِہٖ فِی الْحَیَوَانِ اِذَا عَرَفْتَ ھٰذَا فَنَقُوْلُ اِذَا قُلْنَا اَلْاِنْسَانُ اَیُّ شَیْءٍ ھُوَ فِیْ ذَاتِہٖ کَانَ الْمَطْلُوْبُ ذَاتِیًا مِنْ ذَاتِیَاتِ الْاِنْسَانِ یُمَیِّزُہٗ عَمَّا یُشَارِکُہٗ فِی الشَّیْئِیَّۃِ فَیَصِحُّ اَنْ یُجَابَ بِاَنَّہٗ حَیَوَانٌ نَاطِقٌ فَیَلْزَمُ صِحَّۃُ وُقُوْعِ الْحَدِّ فِیْ جَوَابِ اَیُّ شَیْءٍ وَاَیْضًا یَلْزَمُ اَنْ لَایَکُوْنَ تَعْرِیْفُ الْفَصْلِ مَانِعًا لِصِدْقِہٖ عَلَی الْحَدِّ وَھٰذَا مِمَّا اسْتَشْکَلَہٗ الْاِمَامُ الرَّازِیُّ فِیْ ھٰذَا الْمَقَامِ وَاَجَابَ عَنْ ھٰذَا صَاحِبُ الْمُحَاکَمَاتِ بِاَنَّ مَعْنٰی اَیُّ وَاِنْ کَانَ بِحَسْبِ اللُّغَۃِ طَلَبُ الْمُمَیِّزِ مُطْلَقًا لٰکِنْ اَرْبَابَ الْمَعْقُوْلِ اصْطَلَحُوْا عَلٰی اَنَّہٗ لِطَالِبِ مُمَیِّزٍ لَا یَکُوْنُ مَقُوْلًا فِیْ جَوَابِ مَا ھُوَ وَبِھٰذَا یَخْرُجُ الْحَدُّ وَالْجِنْسُ اَیْضًا وَلِلْمُحَقِّقِ الطُّوْسِیِّ ھٰھُنَا مَسْلَکٌ اٰخَرُ اَدَقُّ وَاَتْقَنُ وَھُوَ اَنَّا لَا نَسْئَلُ عَنِ الْفَصْلِ اِلَّا بَعْدَ اَنْ نَعْلَمَ اَنَّ لِلشَّیْءِ جِنْسًا بِنَاءً عَلٰی اَنَّ مَالَا جِنْسَ لَہٗ لَا فَصْلَ لَہٗ وَاِذَا عَلِمْنَا الشَّیْءَ بِالْجِنْسِ فَنَطْلُبُ مَا یُمَیِّزُہٗ عَنِ الْمُشَارِکَاتِ فِیْ ذٰلِکَ الْجِنْسِ فَنَقُوْلُ اَلْاِنْسَانُ اَیُّ حَیَوَانٍ ھُوَ فِیْ ذَاتِہٖ فَتَعَیَّنَ الْجَوَابُ بِالنَّاطِقِ لَا غَیْرِ فَکَلِمَۃُ شَیْءٍ فِی التَّعْرِیْفِ کِنَایَۃٌ عَنِ الْجِنْسِ الْمَعْلُوْمِ الَّذِیْ یُطْلَبُ مَا یُمَیِّزُ الشَّیْءَ عَنِ الْمُشَارِکَاتِ فِیْ ذٰلِکَ الْجِنْسِ وَحِیْنَئِذٍ یَنْدَفِعُ الْاِشْکَالُ بِحَذَا فِیْرِہٖ

ترجمہ۔ جان تو کہ بیشک کلمہ ای لغت میں وضع کیا گیا ہے تا کہ اس کے ذریعے اس چیز کو طلب کیا جائے جو شی ء کو جدا کر دے ان چیزوں سے جو اس شی ء کے ساتھ شریک ہیں اس کلمہ ای کے مضاف الیہ میں مثلاً جب تو دور سے کسی شی ء کو دیکھے اور تجھے یقین ہو جائے اس بات کا کہ بیشک وہ حیوان ہے لیکن تجھے شک ہو اس بات میں کہ وہ انسان ہے یا فرس یا ان دونوں کا غیر تو تو کہے گا ای حیوان ھذا (یہ کونسا حیوان ہے) پس اس کا جواب دیا جائے گا ایسی چیز کے ساتھ جو اس کو خاص کر دے اور اسے جدا کر دے حیوان میں شریک مشارکات سے جب تم نے اس مذکورہ گفتگو کو جان لیا تو ہم کہتے ہیں کہ جب ہم الانسان ای شیء ھو فی ذاتہ کہیں تو انسان کی ذاتیات میں سے ایسی ذاتی مطلوب ہو گی جو اس انسان کو تمیز دے ان چیزوں سے جو اس انسان کے ساتھ شریک ہیں شی ء ہونے میں پس صحیح ہو گا یہ کہ جواب دیا جائے اس بات کے ساتھ کہ وہ حیوان ناطق ہے جیسا کہ صحیح ہے یہ کہ جواب دیا جائے اس بات کے ساتھ کہ وہ ناطق ہے لہذا لازم آتا ہے کہ ای شیء ھو فی ذاتہ کے جواب میں حد کا واقع ہونا صحیح ہو نیز لازم آتا ہے کہ فصل کی تعریف مانع نہ ہو اس کے حد پر صادق آنے کی وجہ سے اور یہ اعتراض ان میں سے ہے جو امام راضی نے اس مقام میں واقع کئے ہیں اور اس اعتراض کا جواب صاحب محاکمات نے اس طور پر دیا ہے کہ ای کے معنی لغت کے اعتبار سے اگر چہ مطلق ممیز کو طلب کرنا ہے لیکن منطقیوں کی اصطلاح اس پر ہے کہ اس کے ساتھ ایسا ممیز طلب کیا جائے جو ما ھو کے جواب میں محمول نہ ہو اور اس قید کے ذریعے (فصل کی تعریف سے) حد نکل جائے گی اور جنس بھی اور یہاں محقق طوسی کا ایک اور مسلک ہے جو

زیادہ باریک اور زیادہ مضبوط ہے اور وہ یہ ہے کہ بیشک ہم فصل کے بارے میں سوال نہیں کرتے مگر اس بات کو جان لینے کے بعد کہ شیء کے لئے جنس ضرور ہے بناء کرتے ہوئے اس قانون پر کہ جس کی جنس نہ ہو اس کی فصل نہیں ہوا کرتی اور جب ہم کسی شیء کو اس کی جنس کے ساتھ جان جاتے ہیں تو ہم وہ چیز طلب کرتے ہیں جو شیء کو تمیز دے ان مشارکات سے جو اس جنس میں اس کے شریک ہیں پس ہم کہتے ہیں الانسان ای حیوان ھو فی ذاتہ (انسان اپنی ذات میں کونسا حیوان ہے) تو جواب ناطق کے ساتھ متعین ہے نہ کہ اس کے علاوہ پس لفظ شیء تعریف میں کنایہ ہے ایسی جنس معلوم سے جس جنس میں شریک دوسرے مشارکات سے اس شیء کو جدا کرنے والی چیز طلب کی جاتی ہے پس اس وقت اشکال اپنے تمام پہلوؤں کے ساتھ دور ہو جائے گا۔

تشریح:۔ قولہ اعلم ان کلمۃ ای ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض اس اعتراض کی تمہید کو بیان کرنا ہے جو اعتراض امام رازی نے فصل کی تعریف پر کیا ہے۔

تمہید کا حاصل یہ ہے...... کہ کلمہ ای لغت میں کسی شیء کے ایسے ممیز کو طلب کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے جو اس کو کلمہ ای کے مضاف الیہ میں شریک دوسرے مشارکات سے جدا کردے مثال کے طور پر آپ نے دور سے کوئی چیز دیکھی اور آپکو یقین ہو گیا کہ وہ حیوان ہے لیکن آپکو شک اس بات میں ہے کہ وہ انسان یا فرس ہے یا حمار ہے یا کوئی اور تو اس وقت آپ یوں سوال کریں گے ای حیــوان ھــذا یعنی یہ کونسا حیوان ہے تو اس وقت جواب میں وہ چیز ذکر کی جائے گی جو اس متعین حیوان کو حیوانیت میں شریک دوسرے مشارکات سے جدا کردے مثلاً اگر جواب میں ناطق ذکر کیا جائے تو انسان کو اس کے مشارکات حیوانیہ سے تمیز دے گا اور اگر صاہل ذکر کیا جائے تو فرس کو اس کے مشارکات حیوانیہ سے تمیز دے گا اور اگر ناحق ذکر کیا جائے تو حمار کو اس کے مشارکات حیوانیہ سے تمیز دے گا۔

قولہ:۔ واذا عرفت ھذا ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض امام رازی کے اس اعتراض کو نقل کرنا ہے جو اس نے فصل کی تعریف پر کیا ہے۔

اعتراض:۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ فصل کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ فصل کی یہ تعریف جس طرح فصل پر صادق آتی ہے اسی طرح یہ تعریف جنس اور حد تام پر بھی صادق آتی ہے وہ اس طرح کے جب ہم الانسان ای شئی ھو فی ذاتہ کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کہ انسان کا ایسا ممیز ذاتی بتلاؤ جو اس کو شئی ہونے میں شریک دوسرے مشارکات سے جدا کردے۔ تو اس کے جواب میں فصل یعنی ناطق بولنا بھی صحیح ہے اور حد تام یعنی حیوان ناطق بولنا بھی صحیح ہے اور جنس یعنی حیوان بولنا بھی صحیح ہے۔ کیونکہ جس طرح ناطق انسان کو شئی ہونے میں شریک دوسرے مشارکات سے جدا کر دیتا ہے اس طرح حیوان ناطق کا مجموعہ اور صرف حیوان بھی انسان کو شئی ہونے میں شریک دوسرے مشارکات سے جدا کر دیتا ہے پس جب حد تام یعنی حیوان ناطق اور جنس یعنی حیوان بھی الانسان ای شیء ھو فی ذاتہ کے جواب میں بولنا درست ہوا تو فصل کی تعریف حد تام اور جنس پر صادق آنے کی وجہ سے دخول غیر سے مانع نہ ہوئی۔

قولہ:۔ واجاب عن هذا ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض اعتراض مذکور کے اس جواب کونقل کرنا ہے جو صاحب محاکمات علامہ قطب الدین رازی نے دیا ہے۔

جواب:۔ لغت کے اعتبار سے اگر چہ کلمہ ای کی وضع مطلق ممیز کی طلب کے لئے ہے اور یہ حد تام اور جنس کو بھی شامل ہے لیکن اہل منطق نے ایک اصطلاح مقرر کرلی ہے کہ ای کے ذریعے شئی کے ایسے ممیز کو طلب کیا جائے گا جو ماھو کے جواب میں نہ بولا جائے۔ اور حد تام اور جنس چونکہ ما ھو کے جواب میں بولی جاتی ہے اس لئے وہ فصل کی تعریف سے خارج ہیں پس جب حد تام اور جنس فصل کی تعریف سے خارج ہیں تو فصل کی تعریف دخول غیر سے مانع ہے۔

قولہ:۔ وللمحق الطوسی ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض اعتراض مذکور کے اس جواب کونقل کرنا ہے جو محقق طوسی نے دیا ہے۔

جواب:۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ فصل کی تعریف دخول غیر سے مانع ہے اور یہ جنس اور حد تام پر صادق نہیں آتی اس لئے کہ جب ای شئي ان ھو فی ذاتہ کےذریعے سوال کیا جائے تو اس کے جواب میں جنس اور حد تام کو ذکر کرنا درست نہیں ہے بلکہ فصل ذکر کرنا ضروری ہے اس کی وجہ یہ ہے کے سائل جب کسی شئی کی فصل کے بارے میں سوال کرے تو اسے جنس کا پہلے معلوم ہونا ضروری ہے کیونکہ قانون یہ ہے کہ جس چیز کی جنس نہیں ہوتی اس کی فصل بھی نہیں ہوتی اور جب کسی شئی کی جنس معلوم ہوگی تو اب اس کے ممیز کے متعلق سوال کرے گا تا کہ یہ ممیز اس شئی کو اس کی جنس میں شریک دوسرے مشارکات سے تمیز دے دے مثلا جب سائل انسان کی فصل کے بارے میں سوال کرتا ہے تو اس کو انسان کی جنس یعنی حیوان معلوم ہوتی ہے یعنی اس کو یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ انسان حیوان ہے لیکن اس کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ کون سا حیوان ہے۔ اس لئے وہ الانسان ای حیوان ھو فی ذاتہ کے ذریعے دریافت کرتا ہے کہ انسان اپنی ذات کے لحاظ سے کون سا حیوان ہے۔ لہذا جواب میں صرف فصل ذکر کی جائے گی جنس اور حد تام ذکر نہیں کی جائے گی اس لئے کہ جنس یعنی حیوان کا علم تو اس کو پہلے سے ہے اگر جواب میں صرف جنس یا حد تام یعنی جنس کے ساتھ فصل بھی ذکر کی جائے تو اس سے تحصیل حاصل لازم آئے گی جو کہ محال ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ محقق طوسی کا مسلک ادق اور اتقن ہے۔

فائدہ:۔ سوال شارح نے محقق طوسی کے جواب کو ادق اور اتقن کہا ہے یہ ادق اور اتقن کس طرح ہے؟

جواب:۔ محقق طوسی کا جواب ادق یعنی زیادہ باریک تو اس لئے ہے کہ اس میں فصل کے معنی کا لحاظ رکھا گیا ہے وہ اس طرح کے فصل کا معنٰی ہے جدا کرنا اور اس جواب میں اس امر کا لحاظ کیا گیا ہے کہ پہلے جنس معلوم ہو پھر فصل کے بارے میں سوال کیا جائے تا کہ یہ فصل شئی کو اس کی جنس میں شریک دوسرے مشارکات سے تمیز دے دے کما مر اور محقق طوسی کا جواب اتقن یعنی زیادہ مضبوط اس لئے ہے کہ یہ اعتراض سے محفوظ ہے وہ اس طرح کے صاحب محاکمات کے جواب پر یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ اس میں اصطلاح کا سہارہ لے کر جواب دیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ اس میں اعتراض کو تسلیم کر لینا ہے اور اصطلاح کی آڑ پکڑ کر جان

بچاتا ہے جب کہ محقق طوسی کے جواب پر مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کیونکہ محقق طوسی کے جواب کی بنیاد اصطلاح پر نہیں ہے بلکہ مسئلہ اصول پر ہے اور وہ اصول یہ ہے کہ ما له جنس له فصل ،وما لا جنس له لا فصل له یعنی جس چیز کی جنس ہو اس کی فصل ہوتی ہے اور جس چیز کی جنس نہ ہو اس کی فصل نہیں ہوتی۔

سوال:۔ جس کی جنس نہ ہو اس کی فصل کیوں نہیں ہوتی؟

جواب:۔ فصل شئی کو اس کی جنس میں شریک دوسرے مشارکات سے تمیز دینے کے لئے آتی ہے اور جب شئی کی جنس ہی نہیں تو مشارکات بھی نہ ہوں گے اور جب مشارکات نہ ہوں گے۔ تو تمیز دینے کے لئے فصل کی ضرورت بھی نہیں پڑھے گی اس لئے یہ کہا گیا ہے کہ جس کی جنس نہ ہو اس کی فصل نہیں ہوتی مثلاً نقطہ کہ اس کی جنس نہیں ہے کیونکہ یہ بسیط ہے اس لئے اس کی فصل بھی نہیں ہے۔

قولہ:۔ فكلمة شيء......الخ اس عبارت سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ محقق طوسی کے مذکورہ جواب سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ فصل کی تعریف میں جو ای شیء ہے اس میں لفظ شیء جنس معلوم سے کنایہ ہے یعنی شیء سے مراد ایسی جنس معلوم ہے جس جنس کے مشارکات سے ماہیت کو تمیز دینے والی چیز کا مطالبہ ہوتا ہے مثلاً سائل جب الانسان ای شيء هو في ذاته کے ذریعے سوال کرتا ہے تو اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مجھے انسان کی جنس جو کہ حیوان ہے تو معلوم ہے اب مجھے اس کا ایسا ممیز ذاتی بتاؤ جو اس کو حیوانیت میں شریک دوسرے مشارکات سے جدا کر دے لہذا جواب میں ناطق متعین ہوگا نہ کہ کوئی اور۔

﴿عبارت،شرح﴾ قَوْلُه' فَقَرِيْبٌ☆ كَالنَّاطِقِ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْاِنْسَانِ حَيْثُ مَيَّزَه' عَنِ الْمُشَارِكَاتِ فِيْ جِنْسِهِ الْقَرِيْبِ وَهُوَ الْحَيَوَانُ

ترجمہ:۔ جیسے ناطق انسان کی طرف نسبت کرتے ہوئے کیونکہ یہ ناطق اس انسان کو تمیز دیتا ہے ان مشارکات سے جو انسان کی جنس قریب میں شریک ہیں اور وہ (انسان کی جنس قریب) حیوان ہے۔

تشریح:۔ قوله' كالنَّاطق ......الخ اس عبارت میں شارح نے فصل قریب کی مثال ذکر کی ہے۔

چنانچہ فرمایا......ناطق انسان کی فصل قریب ہے اس لئے کہ یہ انسان کو ان چیزوں سے تمیز دیتی ہے جو انسان کے ساتھ اس کی جنس قریب حیوان میں شریک ہیں۔

﴿عبارت،شرح﴾ قَوْلُه' فَبَعِيْد☆ كَالْحَسَّاسِ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْاِنْسَانِ حَيْثُ مَيَّزَه' عَنِ الْمُشَارِكَاتِ فِي الْجِنْسِ الْبَعِيْدِ وَهُوَ الْجِسْمُ النَّامِي

ترجمہ:۔ جیسے حساس نسبت کرتے ہوئے انعان کی طرف اس لئے کہ یہ حساس اس انسان کو تمیز دیتا ہے ان مشارکات سے جو انسان کی جنس بعید میں شریک ہیں۔اور وہ (انسان کی جنس بعید) جسم نامی ہے۔

تشریح:۔ قوله :۔كالحساس ......الخ اس عبارت میں شارح نے فصل بعید کی مثال ذکر کی ہے۔

چنانچہ فرمایا......حساس انسان کی فصل بعید ہے اس لئے کہ یہ انسان کو ان چیزوں سے تمیز دیتی ہے جو انسان کے ساتھ اس کی جنس بعید

جسم نامی میں شریک ہیں۔

﴿عبارت،متن﴾ وَاِذَا نُسِبَ اِلٰی مَا یُمَیِّزُہٗ فَمُقَوِّمٌ وَاِلٰی مَا یُمَیِّزُ عَنْہُ فَمُقَسِّمٌ وَ الْمُقَوِّمُ لِلْعَالِی مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ وَلَا عَکْسَ وَ الْمُقَسِّمُ بِالْعَکْسِ

ترجمہ:۔ اور جب اس فصل کی نسبت کی جائے اس چیز کی طرف جس کو یہ فصل تمیز دیتی ہے تو وہ فصل مقوم ہے اور (جب اس فصل کی نسبت کی جائے اس چیز کی طرف جس سے یہ فصل تمیز دیتی ہے تو وہ فصل مقسم ہے اور جو عالی کا مقوم ہے وہ سافل کا مقوم ہے اور اس کا عکس نہیں اور مقسم برعکس ہے۔

﴿عبارت،شرح﴾ قَوْلُہٗ وَاِذَا نُسِبَ الخ ☆ اَلْفَصْلُ لَہٗ نِسْبَۃٌ اِلَی الْمَاھِیَّۃِ الَّتِیْ ھُوَ مُخَصِّصٌ وَمُمَیِّزٌ لَھَا وَنِسْبَۃٌ اِلَی الْجِنْسِ الَّذِیْ یُمَیِّزُ مَاھِیَّۃً عَنْہُ مِنْ بَیْنِ اَفْرَادِہٖ فَھُوَ بِالْاِعْتِبَارِ الْاَوَّلِ یُسَمّٰی مُقَوِّمًا لِاَنَّہٗ جُزْءُ الْمَاھِیَّۃِ وَمُحَصِّلٌ لَھَا وَبِالْاِعْتِبَارِ الثَّانِیْ یُسَمّٰی مُقَسِّمًا لِاَنَّہٗ بِانْضِمَامِہٖ اِلٰی ھٰذَا الْجِنْسِ وُجُوْدًا یُحَصِّلُ قِسْمًا وَعَدَمًا یُحَصِّلُ قِسْمًا آخَرَ کَمَا تَرٰی فِیْ تَقْسِیْمِ الْحَیَوَانِ اِلَی الْحَیَوَانِ النَّاطِقِ وَاِلَی الْحَیَوَانِ غَیْرِ النَّاطِقِ

ترجمہ:۔ فصل اس کے لئے ایک نسبت ہے اس ماھیت کی طرف کہ یہ فصل اس ماھیت کو خاص کرنے والی اور تمیز دینے والی ہے اور ایک نسبت اس جنس کی طرف ہے کہ فصل اس جنس کے افراد کے درمیان سے ماھیت کو تمیز دیتی ہے پس وہ فصل پہلی نسبت کے اعتبار سے اس کا نام مقوم رکھا جاتا ہے کیونکہ وہ ماھیت کا جزء اور اس کا محصل ہوتی ہے اور دوسری نسبت کے اعتبار سے اس فصل کا نام مقسم رکھا جاتا ہے اس لئے کہ وہ فصل اس جنس کی طرف وجوداً ملنے سے ایک قسم پیدا کرتی ہے اور عدماً ملنے سے دوسری قسم پیدا کرتی ہے جیسے آپ دیکھتے ہیں حیوان کی تقسیم میں حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق کی طرف۔

تشریح:۔ قولہ الفصل لہ نسبۃ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن کے قول واذا نسب الخ کی وضاحت کرتا ہے۔

جسکا حاصل یہ ہے...... کہ فصل کی دو نسبتیں ہیں ایک نسبت کے اعتبار سے اس کو مقوم کہتے ہیں اور ایک نسبت کے اعتبار سے اس کو مقسم کہتے ہیں جب فصل کی نسبت اس ماھیت کی طرف کی جائے جس ماھیت کو یہ فصل جدا کرتی ہے اور تمیز دیتی ہے تو اس فصل کو فصل مقوم کہتے ہیں اور فصل جس ماھیت کو تمیز دیتی ہے وہ نوع ہے لہذا فصل کی نسبت جب نوع کی طرف کی جائے تو اسے فصل مقوم کہتے ہیں جیسے ناطق یہ انسان کا مقوم ہے اور انسان نوع ہے اور یہ ناطق اس نوع کو اس کی جنس حیوان میں شریک دوسرے مشارکات سے تمیز دیتا ہے اور جب فصل کی نسبت اس جنس کی طرف کی جائے جس کے افرد سے یہ فصل تمیز دیتی ہے تو اس فصل کو فصل مقسم کہتے ہیں جیسے ناطق حیوان کا مقسم ہے اور حیوان جنس ہے

اور یہ ناطق اس جنس کے افرد سے نوع یعنی انسان کو تمیز دیتا ہے۔

قوله: لانه جزء ماهية......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض مقوم کی وجہ تسمیہ کو بیان کرنا ہے۔

جسکا حاصل یہ ہے...... کہ مقوم کا معنیٰ ہے حقیقت میں داخل ہونے والی اور چونکہ یہ فصل بھی نوع کی ماھیت میں داخل ہوتی ہے اور اس کا جزء ہوتی ہے اس لئے اسکو مقوم کہتے ہیں۔

قوله: لانه بانضمامه ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض مقسم کی وجہ تسمیہ بیان کرنا ہے۔

جسکا حاصل یہ ہے...... کہ مقسم کا معنیٰ ہے تقسیم کرنے والی چیز اور چونکہ یہ فصل بھی جنس کو تقسیم کر دیتی ہے اس طرح کہ یہ فصل جنس کے ساتھ وجوداً ملکر اس کی ایک قسم بناتی ہے اور عدماً ملکر اس کی دوسری قسم بناتی ہے اس لئے اسے مقسم کہتے ہیں جیسے ناطق کہ یہ حیوان کے ساتھ وجوداً ملکر اس کی ایک قسم حیوانِ ناطق بناتا ہے اور اس حیوان کے ساتھ عدماً مل کر اس کی دوسری قسم حیوان غیر ناطق بناتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے...... کہ یہ فصل جنس کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتی ہے اس لئے اسے مقسم کہتے ہیں۔

﴿عبارت،شرح﴾ قَوْلُهُ وَالْمُقَوِّمُ لِلْعَالِي ☆ اَللَّامُ لِلْاِسْتِغْرَاقِ اَیْ کُلُّ فَصْلٍ مُقَوِّمٌ لِلْعَالِي فَهُوَ فَصْلٌ مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ لِاَنَّ مُقَوِّمَ الْعَالِي جُزْءٌ لِلْعَالِي وَالْعَالِي جُزْءٌ لِلسَّافِلِ وَجُزْءُ الْجُزْءِ جُزْءٌ فَمُقَوِّمُ الْعَالِيْ جُزْءٌ لِلسَّافِلِ ثُمَّ اَنَّهُ يُمَيِّزُ السَّافِلَ عَنْ كُلِّ مَا يُمَيِّزُ الْعَالِيَ عَنْهُ فَيَكُوْنُ جُزْءً مُمَيِّزًا لَهُ وَهُوَ الْمَعْنٰى بِالْمُقَوِّمِ وَلِيُعْلَمْ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْعَالِي هٰهُنَا كُلُّ جِنْسٍ اَوْنَوْعٍ يَكُوْنُ فَوْقَ اٰخَرَ سَوَاءٌ كَانَ فَوْقَهُ اٰخَرُ اَوْلَمْ يَكُنْ وَكَذَا الْمُرَادُ بِالسَّافِلِ كُلُّ جِنْسٍ اَوْ نَوْعٍ يَكُوْنُ تَحْتَ اٰخَرَ سَوَاءٌ كَانَ تَحْتَهُ اٰخَرُ اَوْلَا حَتّٰى اَنَّ الْجِنْسَ الْمُتَوَسِّطَ عَالٍ اِلٰى مَا تَحْتَهُ وَسَافِلٌ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى مَا فَوْقَهُ

ترجمہ:۔ لام استغراق کے لئے ہے یعنی ہر فصل جو عالی کا مقوم ہے وہ سافل کا مقوم ہے کیونکہ عالی کا مقوم عالی کا جزء ہے اور عالی سافل کا جزء ہے اور جزء کا جزء جزء ہوتا ہے لہذا عالی کا مقوم سافل کا جزء ہے پھر بیشک وہ فصل جدا کر دیتی ہے سافل کو ہر اس چیز سے جس سے عالی کو جدا کرتی ہے پس وہ فصل جزء ممیز ہوگی سافل کی اور یہی (جزء ممیز) معنیٰ ہے مقوم کا۔ اور جاننا چاہئے کہ بیشک یہاں عالی سے مراد ہر وہ جنس یا نوع ہے جو دوسرے کے اوپر ہو برابر ہے کہ اس جنس یا نوع کے اوپر دوسری جنس یا نوع ہو یا نہ ہو اور اسی طرح سافل سے مراد ہر وہ جنس یا نوع ہے جو دوسری جنس یا نوع کے نیچے ہو برابر ہے کہ اس کے نیچے دوسری جنس یا نوع ہو یا نہ ہو یہاں تک کہ بیشک جنس متوسط عالی ہے اپنے ماتحت کی بنسبت اور سافل ہے اپنے مافوق کی بنسبت۔

تشریح:۔ قوله اللام للاستغراق اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن کے قول المقوم میں موجود الف لام کا تعین کرنا ہے۔

چنانچہ فرمایا...... کہ یہ لام برائے استغراق ہے نہ کہ جنسی وغیرہ۔

قولہ: ای کل فصل......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن کے قول المقوم للعالی مقوم لسافل کی وضاحت کرنا ہے۔

جسکا حاصل یہ ہے...... کہ المقوم کالام برائے استغراق بمعنٰی کل ہے اور مقوم دونوں جگہ صفت ہے اور اس کا موصوف لفظ فصل ہے جو کہ محذوف ہے اور عبارت کا معنٰی یہ ہے کہ ہر وہ فصل جو نوع عالی کے لئے مقوم، ہے وہ فصل نوع سافل کے لئے بھی مقوم ہے جیسے حساس کہ یہ نوع عالی حیوان کے لئے مقوم ہے اور اس حیوان کو جمیع ماسوی سے تمیز دیتا ہے اور یہ حساس نوع سافل انسان کے لئے بھی مقوم ہے اور اس انسان کو جمیع ماسوی سے تمیز دیتا ہے۔

قولہ: لان مقوم العالی ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض اس دعویٰ پر کہ ہر وہ فصل جو نوع عالی کا مقوم ہے وہ فصل نوع سافل کا بھی مقوم ہے دلیل پیش کرنا ہے۔ دلیل سے پہلے بطور تمہید ایک بات سمجھیں۔

تمہید:۔ کسی شیء کے جزء کا جزء خود اس شیء کا جزء ہوتا ہے مثلاً خالد کا ہاتھ خالد کا جزء ہے اور خالد کے ہاتھ کی انگلی اس خالد کے جزء یعنی ہاتھ کا جزء ہے لہذا یہ انگلی خالد کا بھی جزء ہے۔

اس تمہید کے بعد دلیل کا حاصل یہ ہے..... کہ نوع عالی کا مقوم نوع عالی کا جزء ہوتا ہے اور نوع عالی نوع سافل کا جزء ہوتی ہے اور قانون یہ ہے کہ کسی شیء کے جزء کا جزء خود اس شیء کا جزء ہوتا ہے لہذا جو نوع عالی کا مقوم اور جزء ہے وہ نوع سافل کا بھی مقوم اور جزء ہے مثلاً حساس نوع عالی حیوان کا جزء ہے کیونکہ حیوان کا معنٰی ہے جوھر جسم نامی حساس متحرک بالارادہ اور اس معنٰی کا ایک جزء حساس ہے پس ثابت ہوا کہ حساس حیوان کا جزء ہے اور حیوان جو کہ نوع عالی ہے یہ جزء ہے نوع سافل انسان کا کیونکہ انسان کا معنٰی ہے حیوان ناطق اور اس معنٰی کا ایک جزء حیوان ہے پس ثابت ہوا کہ حیوان انسان کا جزء ہے لہذا حساس انسان کا بھی جزء ہے کیونکہ یہ انسان کے جزء یعنی حیوان کا جزء ہے اور کسی شیء کے جزء کا جزء خود اس شیء کا جزء ہوتا ہے۔

قولہ: ثم انہ یمیز السافل......الخ اس عبارت سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ فصل مقوم نوع عالی کو جن افراد سے تمیز دیتی ہے انہی افراد سے نوع سافل کو بھی تمیز دیتی ہے جیسے حساس جو کہ فصل مقوم ہے یہ نوع عالی حیوان کو جن افراد سے تمیز دیتا ہے انسان کو بھی ان افراد سے تمیز دیتا ہے۔

قولہ: ولیعلم ان المراد ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض یہ بتانا ہے کہ متن میں جو العالی اور السافل کے الفاظ ہیں ان سے عالی اور سافل کے وہ معنٰی مراد نہیں ہیں جو پہلے گزرے ہیں یعنی یہاں عالی سے مراد وہ نہیں ہے جو سب سے اوپر ہو بلکہ یہاں عالی سے مراد وہ ہے جو کسی کے اوپر ہو خواہ اس کے اوپر کوئی چیز ہو یا نہ ہو اور سافل سے مراد وہ ہے جو کسی کے نیچے ہو خواہ اس کے نیچے کوئی چیز ہو یا نہ ہو عالی اور سافل کے اس معنٰی کے اعتبار سے جسم نامی عالی بھی ہے اور سافل بھی ہے عالی اس لئے ہے کہ یہ حیوان کے اوپر ہے اور سافل اس لئے ہے کہ یہ جسم مطلق کے نیچے ہے اور اس معنٰی مذکور کے عتبار سے حیوان عالی بھی ہے اور سافل بھی ہے عالی تو اس لئے ہے کہ یہ انسان کے اوپر ہے اور سافل اس لئے ہے کہ یہ جسم

مطلق اور جسم نامی کے نیچے ہے۔
خلاصہ یہ ہے کہ...... عالی اور سافل کا جو معنیٰ یہاں مراد ہے اس معنیٰ کے اعتبار سے نوع متوسط نوع عالی بھی ہے نوع سافل بھی ہے اور یوں ہی جنس متوسط جنس عالی بھی ہے اور جنس سافل بھی ہے۔

﴿عبارت، شرح﴾ قَوْلُـهٗ وَلَا عَـكْسَ ☆ اَیْ كُلِّیًا بِمَعْنٰی اَنَّهٗ لَیْسَ كُلُّ مَا لِلسَّافِلِ مُقَوِّمًا لِلْعَالِیْ فَاِنَّ النُّطْقَ مُقَوِّمٌ لِلسَّفِلِ الَّذِی هُوَ الْاِنْسَانُ وَلَیْسَ مُقَوِّمًا لِلْعَالِی الَّذِیْ هُوَ الْحَیَوَانُ

ترجمہ:۔ یعنی عکس کلی نہیں معنیٰ یہ ہے کہ ہر سافل کا مقوم عالی کا مقوم نہیں اس لئے کہ ناطق مقوم ہے سافل کے لئے جو کہ انسان ہے اور نہیں ہے مقوم عالی کے لئے جو کہ حیوان ہے۔

تشریح:۔ قوله' ای کلیا بمعنی......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے لیکن سوال سے پہلے ایک تمہید سمجھیں۔

تمہید:۔ موجبہ کلیہ کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ آتا ہے جیسے کل انسان حیوان کا عکس مستوی بعض الحیوان انسان ہے اور چونکہ ماتن کا قول المقوم للعالی مقوم للسافل بھی موجبہ کلیہ ہے اور یہ کل مقوم للعالی مقوم للسافل کے معنیٰ میں ہے کیونکہ المقوم کا لام برائے استغراق ہے اسلئے اس کا عکس مستوی بعد مقوم للسافل مقوم للعالی ہے اور یہ عکس صادق ہے اس لئے کہ مثلاً حساس جسطرح انسان جو کہ نوع سافل ہے کا جزء ومقوم ہے اس طرح حیوان جو کہ نوع عالی ہے کا بھی جز ومقوم ہے کما مر

اس تمہید کے بعد سوال کی تقریر یہ ہے۔

کہ ماتن کا المقوم للعالی مقوم للسافل کے بعد ولا عکس کہنا درست نہیں ہے اس لئے کہ ولا عکس تو اس بات پر دال ہے کہ المقول للعالی مقوم للسافل کا عکس نہیں آتا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ یہ قضیہ موجبہ کلیہ ہے اور موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آیا کرتا ہے اور ماتن کا قول المقوم للعالی مقوم للسافل بھی موجبہ کلیہ ہے تو پھر ماتن کا ولا عکس کہہ کر عکس کی نفی کرنا درست نہیں ہے؟

جواب:۔ قبل از جواب ایک تمہید سمجھیں۔

تمہید:۔ عکس کی دو قسمیں ہیں (۱) عکس منطقی (۲) عکس لغوی،

عکس منطقی یہ ہے کہ...... قضیہ کی جزء اول کو جزء ثانی اور جز ثانی کو جزء اول کی جگہ رکھ دینا اس شرط کے ساتھ کہ ایجاب وسلب اور صدق باقی رہے ایجاب وسلب کے باقی رہنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ موجبہ ہے تو عکس بھی موجبہ ہو جیسے بعض الحیوان انسان کا عکس بعض الانسان حیوان ہے اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہے تو عکس بھی سالبہ ہو جیسے لاشیء من الانسان بحجر کا عکس لا شیء من الحجر بانسان ہے۔ اور صدق کے باقی رہنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ سچا ہے تو عکس بھی سچا ہو جیسے لا شیء من الانسان بحجر اصل قضیہ ہے اور یہ سچا ہے کیونکہ انسان کا کوئی فرد بھی پتھر نہیں

ہے اور اس کا عکس لا شیء من الحجر بانسان ہے اور یہ بھی سچا ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور عکس لغوی محض تغیر وتبدیل کو کہتے ہیں اور موجبہ کلیہ کا عکس لغوی موجبہ جزئیہ نہیں آتا بلکہ موجبہ کلیہ آتا ہے۔ اور ماتن کے قول المقوم للعالی مقوم للسافل کا عکس لغوی کل مقوم للسافل مقوم للعالی بنتا ہے اور یہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہر وہ فصل جو نوع سافل کے لئے مقوم ہے وہ نوع عالی کے لئے مقوم نہیں ہے کیونکہ مثلاً ناطق یہ انسان کے لئے تو مقوم ہے جو کہ نوع سافل ہے لیکن یہ حیوان کے لئے مقوم نہیں جو نوع عالی ہے بلکہ اس کے لئے مقسم ہے کما مر

پس ثابت ہوا کہ ہر وہ فصل جو سافل کے لئے مقوم ہے وہ عالی کے لئے مقوم نہیں ہے۔

اس تمہید کے بعد جواب یہ ہے کہ یہاں عکس سے عکس منطقی مراد نہیں ہے بلکہ عکس سے عکس لغوی مراد ہے اور موجبہ کلیہ کا عکس لغوی چونکہ موجبہ کلیہ ہی آتا ہے اور وہ یہاں درست نہیں ہے جیسا کہ تمہید میں گزرا اس لئے ماتن کا ولا عکس فرما کر عکس کی نفی کرنا درست ہے۔

﴿عبارت،شرح﴾ قَوْلُهٗ وَالْمُقَسِّمُ بِالْعَكْسِ ☆ اَیْ كُلُّ مُقَسِّمٍ لِلسَّافِلِ مُقَسِّمٌ لِلْعَالِی وَلَا عَكْسَ اَیْ كُلِّیًا اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّ السَّافِلَ قِسْمٌ مِنَ الْعَالِی فَكُلُّ فَصْلٍ حَصَلَ لِلسَّافِلِ قِسْمًا فَقَدْ حَصَلَ لِلْعَالِی قِسْمًا لِاَنَّ قِسْمَ الْقِسْمِ قِسْمٌ وَاَمَّا الثَّانِی فَلِاَنَّ الْحَسَّاسَ مَثَلًا مُقَسِّمٌ لِلْعَلِی الَّذِیْ هُوَ الْجِسْمُ النَّامِیْ وَلَيْسَ مُقَسِّمًا لِلسَّفِلِ الَّذِیْ هُوَ الْحَيَوٰنُ

ترجمہ:۔ یعنی ہر سافل کا مقسم ہر عالی کا مقسم ہے اور عکس نہیں یعنی عکس کلی نہیں بہر حال اول تو اس لئے کہ سافل، عالی کی قسم ہے پس ہر فصل جو سافل کی قسم پیدا کرے گی عالی کی قسم پیدا کرے گی اس لئے کہ قسم کی قسم، قسم ہوتی ہے اور بہر حال ثانی تو اس لئے کہ حساس مثال کے طور پر مقسم ہے عالی کے لئے جو کہ جسم نامی ہے اور نہیں ہے مقسم سافل کے لئے جو کہ حیوان ہے۔

تشریح:۔ قوله ای کل مقسم ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن کے قول و المقسم بالعکس کی وضاحت کرنا ہے۔

جسکا حاصل یہ ہے کہ یہاں دو دعوے ہیں۔

(۱) ہر وہ فصل جو سافل کے لئے مقسم ہے وہ عالی کے لئے بھی مقسم ہے۔

(۲) ہر وہ فصل جو عالی کے لئے مقسم ہے ضروری نہیں کہ وہ سافل کے لئے مقسم ہو۔

قولہ:۔ اما الاول ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض پہلے دعویٰ (ہر وہ فصل جو سافل کے لئے مقسم ہے وہ عالی کے لئے ضرور مقسم ہے) پر دلیل پیش کرنا ہے لیکن دلیل سے پہلے ایک تمہید سمجھیں۔

تمہید:۔ قانون یہ ہے کہ کسی شیء کی قسم کی قسم خود اس شیء کی قسم ہوتی ہے مثلاً معرب اور مبنی دونوں اسم کی قسمیں ہیں اور اسم کلمہ کی قسم ہے لہٰذا یہ دونوں کلمہ کی بھی قسمیں ہیں۔

اس تمہید کے بعد دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جنس سافل جنس عالی کی ایک قسم ہے پس جو فصل جنس سافل کی قسم پیدا کرے گی وہ جنس عالی کی بھی قسم پیدا کرے گی اس لئے کہ کسی شیء کی قسم کی قسم خود اس شیء کی قسم ہوا کرتی ہے لہٰذا ہر وہ فصل جو جنس سافل کے لئے مقسم ہے وہ جنس عالی کے لئے بھی مقسم ہوگی مثلاً ناطق حیوان کی قسم ہے اور حیوان جسم نامی کی قسم ہے لہٰذا ناطق جسم نامی کی قسم ہے اس لئے کہ قسم کی قسم، قسم ہوا کرتی ہے بالفاظ دیگر یوں سمجھیں کہ ناطق جسطرح جنس سافل حیوان کا مقسم ہے اور اسے دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے ایک حیوان ناطق دوسرا حیوان غیر ناطق اسی طرح یہ ناطق جنس عالی جسم نامی کا بھی مقسم ہے اور اسے بھی دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے ایک جسم نامی ناطق دوسرا جسم نامی غیر ناطق۔

قولہ:۔ واما الثانی......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض دوسرے دعوی (ہر وہ فصل جو عالی کے لئے مقسم ہو ضروری نہیں کہ وہ سافل کے لئے بھی مقسم ہو) پر دلیل پیش کرنا ہے۔

جنکا حاصل یہ ہے کہ مثلاً حساس جنس عالی جسم نامی کا مقسم ہے اور اسے دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے ایک جسم نامی حساس اور دوسرا جسم نامی غیر حساس لیکن یہ حساس جنس سافل حیوان کا مقسم نہیں ہے اور اسے دو حصوں میں تقسیم نہیں کرتا کیونکہ یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ ایک حیوان حساس ہے دوسرا حیوان غیر حساس ہے کیونکہ حیوان کا کوئی فرد بھی غیر حساس نہیں ہے بلکہ اس کا ہر فرد حساس ہے۔

﴿عبارت،متن﴾ اَلرَّابِعُ الْخَاصَةُ وَهُوَ الْخَارِجُ الْمَقُوْلُ عَلٰى مَا تَحْتَ حَقِيْقَةٍ وَّاحِدَةٍ فَقَطُ اَلْخَامِسُ اَلْعَرَضُ الْعَامُّ وَهُوَ الْخَارِجُ الْمَقُوْلُ عَلَيْهَا وَعَلٰى غَيْرِهَا

ترجمہ:۔ چوتھی کلی خاصہ ہے اور وہ خاصہ وہ کلی ہے جو خارج ہوتی ہے (اپنے افراد کی حقیقت سے) اور صرف ایک حقیقت کے تحت داخل افراد پر بولی جاتی ہے پانچویں کلی عرض عام ہے اور وہ عرض عام وہ کلی ہے جو خارج ہوتی ہے (اپنے افراد کی حقیقت سے) اور اس حقیقت پر اور اس کے غیر پر بولی جاتی ہے۔

﴿عبارت،شرح﴾ قَوْلُهٗ وَهُوَ الْخَارِجُ اَيِ الْكُلِّيُّ الْخَارِجُ فَاِنَّ الْمَقْسَمَ مُعْتَبَرٌ فِيْ جَمِيْعِ مَفْهُوْمَاتِ الْاَقْسَامِ اِعْلَمْ اَنَّ الْخَاصَةَ تَنْقَسِمُ اِلٰى خَاصَةٍ شَامِلَةٍ لِّجَمِيْعِ مَاهِيَ خَاصَةٌ لَهٗ كَالْكَاتِبِ بِالْقُوَّةِ لِلْاِنْسَانِ وَاِلٰى غَيْرِ شَامِلَةٍ لِجَمِيْعِ اَفْرَادِهٖ كَالْكَاتِبِ بِالْفِعْلِ لِلْاِنْسَانِ

ترجمہ:۔ یعنی وہ کلی جو خارج ہو اس لئے کہ مقسم معتبر ہوتا ہے اقسام کے تمام مفہومات میں جان تو کہ بیشک خاصہ تقسیم ہوتا ہے اس خاصہ کہ طرف جو شامل ہے اس شےء کے تمام افراد کو جس کا یہ خاصہ ہے جیسے کاتب بالقوۃ انسان کے لئے اور اس خاصے کی طرف جو شامل نہیں اس کے تمام افراد کو جیسے کاتب بالفعل انسان کے لئے۔

تشریح:۔ قولہ ای الکلی لخارج اس عبارت سے شارح کی غرض یہ بتانا ہے کہ متن میں جو الخارج کا لفظ ہے یہ صفت ہے موصوف محذوف کی اور وہ موصوف محذوف الکلی ہے۔

قولہ:۔ فان المقسم......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال کی تقریر یہ ہے......!

کہ اے شارح صاحب آپکو کس طرح معلوم ہوا کہ ماتن کا قول الخارج صفت ہے موصوف محذوف الکلی کی نہ کہ کسی اور چیز کی۔

جواب:۔ خاصہ کا مقسم کلی ہے کیونکہ خاصہ کلی کی ایک قسم ہے اور اقسام کے تمام مفہومات میں مقسم معتبر ہوتا ہے اس لئے ہمیں معلوم ہو گیا کہ الخارج موصوف محذوف الکلی کی صفت ہے نہ کہ کسی اور چیز کی۔

قوله:۔ اعلم ان الخاصة......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض خاصہ کی قسموں کو بیان کرنا ہے۔

چنانچہ فرمایا......! خاصہ دو قسموں کی طرف منقسم ہوتا ہے۔

(۱) خاصہ شاملہ (۲) خاصہ غیر شاملہ

خاصہ شاملہ اس خاصہ کو کہتے ہیں جو حقیقت واحدہ کے تمام افراد کو شامل ہو جیسے ضاحک بالقوہ اور کاتب بالقوۃ انسان کے لئے کیونکہ ضحک اور کتابت کی استعداد انسان کے تمام افراد میں ہے۔

اور خاصہ غیر شاملہ اس خاصہ کو کہتے ہیں جو حقیقت واحدہ کے تمام افراد کو شامل نہ ہو جیسے ضاحک بالفعل اور کاتب بالفعل انسان کے لئے کیونکہ بالفعل ضحک اور بالفعل کتابت انسان کے تمام افراد کو عارض نہیں بلکہ بعض افراد کو عارض ہے۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ حَقِيْقَةٍ وَّاحِدَةٍ☆ نَوْعِيَّةٍ اَوْ جِنْسِيَّةٍ فَالْاَوَّلُ خَاصَةُ النَّوْعِ وَالثَّانِىْ خَاصَةُ الْجِنْسِ وَالْمَاشِىْ خَاصَةٌ لِلْحَيْوَانِ وَعَرَضٌ عَامٌّ لِلْاِنْسَانِ فَافْهَمْ

ترجمہ:۔ (حقیقت واحدہ سے عام مراد ہے کہ وہ) حقیقت نوعیہ ہو یا جنسیہ پس پہلی خاصہ النوع ہے اور دوسری خاصۃ الجنس ہے پس ماشی حیوان کے لئے خاصہ اور انسان کے لئے عرض عام ہے پس آپ سمجھ لیں۔

تشریح:۔ قوله نوعية اوجنسية اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ خاصہ کی جو تعریف ماتن نے کی ہے وہ دخول غیر سے مانع نہیں اس لئے کہ یہ تعریف عرض عام ماشی پر صادق آتی ہے وہ اس طرح کہ حیوان حقیقت واحدہ ہے اور اس کے افراد پر ماشی جو کہ عرض عام ہے صادق آتا ہے؟

جواب:۔ خاصہ کی تعریف میں جو حقیقت واحدہ مذکور ہے اس سے مراد عام ہے خواہ وہ حقیقت واحدہ نوعیہ ہو یا جنسیہ ہو اگر حقیقت واحدہ نوعیہ ہو تو اس خاصہ کو خاصة النوع کہتے ہیں جیسے ضاحک یہ انسان کے ساتھ خاص ہے اور انسان حقیقت واحدہ نوعیہ ہے اس لئے یہ خاصة النوع ہے اور اگر حقیقت واحدۃ جنسیہ ہو تو اس خاصہ کو خاصة الجنس کہتے ہیں جیسے ماشی یہ حیوان کے ساتھ خاص ہے اور حیوان حقیقت واحدہ جنسیہ ہے اس لئے یہ خاصۃ الجنس ہے لیکن انسان کے حق میں یہ ماشی خاصہ نہیں ہے بلکہ عرض عام ہے کیونکہ یہ انسان کے افراد کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ یہ انسان کے علاوہ دوسرے حیوانوں پر بھی صادق آتا ہے۔

قوله:۔ فافهم اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال اور اس کے جواب کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

سوال:۔ خاصہ اور عرض عام کلی کی قسمیں ہیں اور کسی شئی کی جو قسمیں ہوتی ہیں وہ آپس میں قسیم ہوتی ہیں اور قسیمین کے درمیان تباین ہوتا

ہے اور دو متباین چیزوں کا محل واحد میں جمع ہونا ممتنع ہوتا ہے تو پھر آپ نے خاصہ اور عرض عام کو ماشی میں کیسے جمع کر دیا؟

جواب:۔ دو متباین چیزوں کا محل واحد میں ایک حیثیت سے جمع ہونا تو ممتنع ہے لیکن دو مختلف حیثیتوں سے جمع ہونا ممتنع نہیں ہے جیسے ابوت اور بنوت یعنی باپ ہونا اور بیٹا ہونا ان کا ایک شخص میں ایک حیثیت سے جمع ہونا ممتنع ہے یعنی ایسا نہیں ہوسکتا کہ ایک شخص جس حیثیت سے باپ ہے اس حیثیت سے وہ بیٹا بھی ہو لیکن دو مختلف حیثیتوں سے ان کا ایک شخص میں جمع ہونا ممتنع نہیں ہے مثلاً زید باپ اور بیٹا دونوں ہوسکتا ہے لیکن حیثیت کا فرق ہے زید باپ ہے اس حیثیت سے کہ عمر اس کا بیٹا ہے اور زید بیٹا ہے اس حیثیت سے کہ بکر اس کا باپ ہے اسی طرح خاصہ اور عرض عام ماشی میں ایک حیثیت سے جمع نہیں ہیں بلکہ وہ مختلف حیثیتوں سے جمع ہوئے ہیں یہاں ماشی خاصہ ہے اس حیثیت سے کہ یہ حقیقت حیوانیہ کے افراد کو عارض ہے اور عرض عام ہے اس حیثیت سے کہ انسان کے افراد کو بھی عارض ہے فلا اشکال۔

﴿عبارت،شرح﴾ قَوْلُهٗ وَعَلٰى غَيْرِهَا: كَالْمَاشِىْ يُقَالُ عَلٰى حَقِيْقَةِ الْاِنْسَانِ وَعَلٰى غَيْرِهَا مِنَ الْحَقَائِقِ الْحَيْوَانِيَّةِ

ترجمہ:۔ جیسے ماشی انسان کی حقیقت اور اس کے علاوہ حقائق حیوانیہ پر بولا جاتا ہے۔

تشریح:۔ قولہ کالماشی اس عبارت سے شارح کی غرض عرض عام کی مثال بیان کرنا ہے۔

چنانچہ فرمایا......! عرض عام کی مثال ماشی ہے اور یہ ماشی عرض عام اس لئے ہے کہ یہ ایک حقیقت کے افراد پر محمول نہیں ہوتا بلکہ مختلف حقیقتوں کے افراد پر محمول ہوتا ہے کیونکہ یہ انسان کی حقیقت پر بھی محمول ہوتا ہے اور انسان کے علاوہ دیگر حقائق حیوانیہ پر بھی محمول ہوتا ہے

﴿عبارت،متن﴾ وَكُلٌّ مِنْهُمَا اِنِ امْتَنَعَ اِنْفِكَاكُهٗ عَنِ الشَّىْءِ فَلَازِمٌ بِالنَّظْرِ اِلَى الْمَاهِيَةِ اَوِ الْوُجُوْدِ بَيِّنٌ يَلْزِمُ تَصَوُّرُهٗ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ اَوْ مِنْ تَصَوُّرِهِمَا اَلْ جَزْمُ بِاللُّزُوْمِ غَيْرُ بَيِّنٍ بِخِلَافِهٖ وَاِلَّا فَعَرَضٌ مُفَارِقٌ يَدُوْمُ اَوْ يَزُوْلُ بِسُرْعَةٍ اَوْ بُطُوْءٍ

ترجمہ:۔ اور ان دونوں میں سے ہر ایک اگر ممتنع ہو اس کا جدا ہونا شئی سے تو وہ لازم ہے نظر کرتے ہوئے ماہیت یا وجود کی طرف بین ہے اگر اس کا تصور لازم آتا ہو ملزوم کے تصور سے یا لازم و ملزوم دونوں کے تصور سے لزوم کا یقین لازم آتا ہو لازم غیر بین ہے اگر اس لازم بین کے خلاف ہو ورنہ عرض مفارق ہے جو ہمیشہ رہتا ہے یا زائل ہو جاتا ہے جلد یا دیر سے۔

﴿عبارت،شرح﴾ قَوْلُهٗ وَكُلٌّ مِنْهُمَا ☆ اَىْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْخَاصَةِ وَالْعَرَضِ الْعَامِ وَبِالْجُمْلَةِ الْكُلِّىُّ الَّذِىْ هُوَ عَرَضِىٌّ لِاَفْرَادِهٖ اِمَّا لَازِمٌ اَوْ مُفَارِقٌ اِذْ لَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ لَّايَسْتَحِيْلَ اِنْفِكَاكُهٗ عَنْ مَعْرُوْضِهٖ اَوْ لَا فَالْاَوَّلُ هُوَ الْاَوَّلُ وَالثَّانِى هُوَالثَّانِى ثُمَّ اللَّازِمُ يَنْقَسِمُ بِتَقْسِيْمَيْنِ اَحَدُهُمَا اَنَّ لَازِمَ الشَّىْءِ اِمَّا لَازِمٌ لَهٗ بِالنَّظْرِ اِلٰى نَفْسِ الْمَاهِيَّةِ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنْ خُصُوْصِ وُجُوْدِهَا

فِی الْخَارِجِ اَوْ فِی الذِّھْنِ وَذَالِکَ بِاَنْ یَکُوْنَ ھٰذَا لِشَیْءٍ بِحَیْثُ کُلَّمَا تُحُقِّقَ فِی الذِّھْنِ اَوْفِی الْخَارِجِ کَانَ ھٰذَا اللَّازِمُ ثَابِتًا لَهٗ وَاِمَّا لَازِمٌ لَهٗ بِالنَّظْرِ اِلٰی وُجُوْدِہِ الْخَارِجِیِّ اَوِالذِّھْنِیِّ فَھٰذَا الْقِسْمُ بِالْحَقِیْقَةِ قِسْمَانِ حَاصِلَانِ فَاَقْسَامُ اللَّازِمِ بِھٰذَا التَّقْسِیْمِ ثَلٰثَةٌ لَازِمُ الْمَاھِیَّةِ کَزَوْجِیَّةِ الْاَرْبَعَةِ وَلَازِمُ الْوُجُوْدِ الْخَارِجِیِّ کَاِحْرَاقِ النَّارِ وَلَازِمُ الْوُجُوْدِ الذِّھْنِیِّ کَکَوْنِ حَقِیْقَةِ الْاِنْسَانِ کُلِّیَّةً فَھٰذَا الْقِسْمُ یُسَمّٰی مَعْقُوْلًا ثَانِیًا اَیْضًا وَالثَّانِیْ اَنَّ اللَّازِمَ اِمَّا بَیِّنٌ اَوْ غَیْرُ بَیِّنٍ وَالْبَیِّنُ لَهٗ مَعْنَیَانِ اَحَدُھُمَا اَلَّذِیْ یَلْزَمُ تَصَوُّرُہٗ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ کَمَا یَلْزَمُ تَصَوُّرُ الْبَصَرِ مِنْ تَصَوُّرِ الْعَمٰی فَھٰذَا مَایُقَالُ لَهٗ بَیِّنٌ بِالْمَعْنَی الْاَخَصِّ وَحِیْنَئِذٍ فَغَیْرُ الْبَیِّنِ ھُوَ اللَّازِمُ الَّذِیْ لَایَلْزَمُ تَصَوُّرُہٗ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ کَالْکِتَابَةِ بِالْقُوَّةِ لِلْاِنْسَانِ وَالثَّانِیْ مِنْ مَعْنَی الْبَیِّنِ ھُوَ الَّذِیْ یَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِہٖ مَعَ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ وَالنِّسْبَةِ بَیْنَھُمَا اَلْجَزْمُ بِاللُّزُوْمِ کَزَوْجِیَّةِ الْاَرْبَعَةِ فَاِنَّ الْعَقْلَ بَعْدَ تَصَوُّرِ الْاَرْبَعَةِ وَالزَّوْجِیَّةِ وَنِسْبَةِ الزَّوْجِیَّةِ اِلَیْھَا یَحْکُمُ جَزْمًا بِاَنَّ الزَّوْجِیَّةَ لَازِمَةٌ لَھَا وَذٰلِکَ یُقَالُ لَهٗ اَلْبَیِّنُ بِالْمَعْنَی الْاَعَمِّ وَحِیْنَئِذٍ فَغَیْرُ الْبَیِّنِ ھُوَ اللَّازِمُ الَّذِیْ لَا یَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِہٖ مَعَ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ وَنِسْبَةِ بَیْنَھُمَا اَلْجَزْمُ بِاللُّزُوْمِ کَالْحُدُوْثِ لِلْعَالَمِ فَھٰذَا التَّقْسِیْمُ الثَّانِیْ بِالْحَقِیْقَةِ تَقْسِیْمَانِ اِلَّا اَنَّ الْقِسْمَیْنِ الْحَاصِلَیْنِ عَلٰی کُلِّ تَقْدِیْرٍ اِنَّمَا یُسَمَّیَانِ بِالْبَیِّنِ وَغَیْرِ الْبَیِّنِ

ترجمہ:۔ **یعنی خاصہ اور عرض عام** میں سے ہر ایک اور خلاصہ کلام یہ ہے کہ وہ کلی جو اپنے افراد کے لئے عرضی ہے یا لازم ہوگی یا مفارق ہو گی اس لئے کہ وہ کلی عرضی خالی نہیں یا تو محال ہوگا اس کا جدا ہونا اپنے معروض سے یا محال نہیں ہوگا پس پہلا پہلا ہے اور دوسرا دوسرا ہے پھر لازم تقسیم ہوتا ہے دو تقسیموں کے ساتھ ان دو تقسیموں میں سے ایک یہ ہے کہ بیشک شی ء کا لازم یا تو اس شی ء کو لازم ہوگا نفس ماھیت کے اعتبار سے قطع نظر اس کے وجود خارجی یا وجود ذھنی کی خصوصیت کے اور یہ بائیں طور کے یہ شی ء اس حیثیت سے ہو جائے کہ جب کبھی ذھن یا خارج میں پائی جائے تو یہ لازم شی ء کے لئے ثابت ہو جائے اور یا یہ لازم اس شی ء کو لازم ہوگا نظر کرتے ہوئے اس شی ء کے وجود خارجی یا وجود ذہنی کی طرف اور یہ قسم حقیقت میں دو قسمیں ہیں جو حاصل ہونے والی ہیں پس اس تقسیم کے اعتبار سے لازم کی تین قسمیں ہیں (۱) لازم الماھیۃ جیسے چار کا جفت ہونا (۲) لازم وجود خارجی جیسے آگ کا جلانا (۳) لازم وجود ذھنی جیسے انسان کی حقیقت کا کلی ہونا پس یہ قسیم (لازم کی تیسری قسم) اس کا نام معقول ثانی بھی رکھا جاتا ہے اور دوسری تقسیم یہ ہے کہ لازم یا تو بین ہوگا یا غیر بین ہوگا۔

اور لازم بین کے دو معنیٰ ہیں ان دونوں معنیٰ میں سے ایک معنیٰ یہ ہے کہ ملزوم کے تصور سے اس لازم کا تصور لازم آ جائے جیسے عمیٰ کے تصور سے بصر کا تصور لازم آتا ہے پس یہ وہ لازم بین ہے جس کو لازم بین بالمعنیٰ الاخص کہا جاتا ہے اور اس وقت لازم غیر بین وہ لازم ہے

جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم نہ آئے جیسے کتابت بالقوۃ انسان کے لئے اور لازم بین کا دوسرا معنیٰ وہ ہے کہ اس کے تصور سے ملزوم کے تصور کے ساتھ اور نسبت کے تصور کے ساتھ جو لازم وملزوم کے درمیان ہے لزوم کا یقین لازم آ جائے جیسے چار کے لئے جفت ہونا کیونکہ عقل اربعہ اور زوجیت اور زوجیت کی اس کی طرف نسبت کے تصور کے بعد قطعی طور پر حکم لگاتی ہے اس بات کا کہ زوجیت اربعہ کو لازم ہے اور اس لازم کو لازم بین بالمعنیٰ الاعم کہا جاتا ہے اور اس وقت لازم غیر بین وہ لازم ہے کہ اس کے تصور سے ملزوم کے تصور کے ساتھ اور نسبت کے تصور کے ساتھ جو لازم وملزوم کے درمیان ہے لزوم کا یقین لازم نہ آئے جیسے حدوث عالم کے لئے پس یہ دوسری تقسیم حقیقت میں دو تقسیمیں ہیں لیکن بیشک ہر تقدیر پر جو دو قسمیں حاصل ہوتی ہیں ان دونوں کا نام بین اور غیر بین رکھا جاتا ہے۔

تشریح:۔ قولہ ای کل واحد من الخاصۃ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض یہ بتانا ہے کہ متن میں جو لفظ کل ہے اس کی تنوین مضاف الیہ کے عوض میں ہے اور وہ مضاف الیہ لفظ واحد ہے یہ اصل میں کل واحد تھا اور دوم یہ بتانا ہے کہ منھما کی ضمیر کا مرجع خاصہ اور عرض عام ہے۔

قولہ:۔ وبالجملۃ الکلی......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن کی وضاحت کرتے ہوئے خاصہ اور عرض عام کی اقسام اولی کو بیان کرنا ہے۔

جسکا حاصل یہ ہے کہ......!وہ کلی جو اپنے افراد کے لئے عرضی ہے یا لازم ہوگی یا مفارق ہوگی اس لئے کہ وہ عرضی دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو اس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال ہوگا یا نہیں ہوگا بصورت اول یعنی اگر اس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال ہو تو اس کو لازم کہتے ہیں اور بصورت ثانی یعنی اگر اس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال نہ ہو تو اس کو مفارق کہتے ہیں لہذا خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہوئیں۔

(۱) خاصہ لازم یعنی وہ خاصہ جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال ہے جیسے ضاحک بالقوہ انسان کے لئے کیونکہ ضحک بالقوہ کا انسان کے افراد سے جدا ہونا محال ہے۔

(۲) خاصہ مفارق یعنی وہ خاصہ جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال نہ ہو جیسے ضاحک بالفعل انسان کے لئے کیونکہ ضحک بالفعل انسان کے بعض افراد سے جدا ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

(۳) عرض عام لازم یعنی وہ عرض عام جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال ہو جیسے ماشی بالقوہ حیوان کے لئے کیونکہ اس کا حیوان کے افراد سے جدا ہونا محال ہے۔

(۴) عرض عام مفارق یعنی وہ عرض عام جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال نہ ہو جیسے ماشی بالفعل حیوان کے لئے کیونکہ یہ حیوان کے بعض افراد سے جدا ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

قولہ:۔ ثم اللازم ینقسم ......الخ اس عبارت سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ عرض لازم دو تقسیموں کے ساتھ منقسم ہوتا ہے یعنی

عرض لازم کی دو تقسیمیں ہیں۔ پہلی تقسیم کے اعتبار سے اس کی ابتداء دو قسمیں ہیں ایک لازم ماہیت اور دوئم لازم وجود پھر وجود کی دو قسمیں ہیں ایک وجود خارجی اور دوئم وجود ذھنی اس طرح پہلی تقسیم کے اعتبار سے عرض لازم کی کل تین قسمیں ہوئیں۔ (۱) لازم ماھیت (۲) لازم وجود خارجی (۳) لازم وجود ذھنی۔

لازم ماھیت:۔ اس لازم کو کہتے ہیں جو ملزوم کو اس کی ماھیت کے اعتبار سے لازم ہو قطع نظر اس کے وجود خارجی اور وجود ذھنی کے یعنی جو لازم ماھیت کو مطلقاً لازم ہو خواہ وہ ماھیت خارج میں پائی جائے یا ذھن میں پائی جائے تو اس لازم کو لازم ماھیت کہتے ہیں جیسے زوجیت اربعہ کو لازم ہے اس کی ماھیت کے اعتبار سے عام ازیں کہ اربعہ خارج میں موجود ہو یا ذہن میں۔

لازم وجود خارجی:۔ اس لازم کو کہتے ہیں جو ملزوم کو اس کے وجود خارجی کے اعتبار سے لازم ہو جیسے جلانا آگ کو لازم ہے اس کے وجود خارجی کے اعتبار سے اور اس کے وجود ذہنی کے اعتبار سے اس کو لازم نہیں کیونکہ اگر وجود ذھنی کے اعتبار سے جلانا آگ کو لازم ہوتا تو آگ کا تصور کرنے سے ذھن جل جاتا حالانکہ آگ کا تصور کرنے سے ذہن نہیں جلتا پس ثابت ہوا کہ آگ کو جو جلانا لازم ہے یہ اس کے وجود خارجی کے اعتبار سے ہے وجود ذہنی کے اعتبار سے نہیں۔

لازم وجود ذہنی:۔ اس لازم کو کہتے ہیں جو ملزوم کو اس کے وجود ذہنی کے اعتبار سے لازم ہو جیسے کلیت یعنی کلی ہونا انسان کو لازم ہے اس کے وجود ذھنی کے اعتبار سے کلیت انسان کو وجود خارجی کے اعتبار سے لازم نہیں کیونکہ خارج میں تو انسان کے تمام افراد جزئی ہیں شارح فرماتے ہیں کہ اس قسم یعنی لازم وجود ذھنی کو اہل منطق معقول ثانی بھی کہتے ہیں اس لئے کہ یہ اپنے معروض سے تعقل میں دوسرے مرتبہ میں ہے جیسا کہ ظاھر ہے کہ کلیت کا تعقل انسان کے تعقل کے بعد ہوتا ہے یعنی پہلے عقل انسان کے معنیٰ کا ادراک کرتی ہے پھر اس کے کلی ہونے کا۔

قولہ: فهذا القسم بالحقيقة......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک وھم کو دور کرنا ہے۔

وھم کی تقریر یہ ہے......! کہ مشہور تقسیم کے مطابق تو لازم کی تین قسمیں ہیں ایک لازم ماھیت دوسری لازم وجود خارجی اور تیسری لازم وجود ذھنی ماتن نے اس مشہور تقسیم کو چھوڑ کر تقسیم ثنائی کیوں اختیار کی یعنی لازم کی دو قسمیں لازم ماھیت اور لازم وجود کیوں بیان کی ہیں؟

جواب:۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ماتن نے مشہور تقسیم کو ترک نہیں کیا بلکہ آخر کی دو قسموں کو اختصار کی وجہ سے ایک عبارت سے تعبیر کیا ہے کیونکہ لازم وجود لازم وجود ذھنی اور لازم وجود خارجی دونوں کو شامل ہے۔

قولہ:۔ والثانی......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض لازم کی دوسری تقسیم کو بیان کرنا ہے۔

جسکا حاصل یہ ہے کہ دوسری تقسیم کے لحاظ سے لازم کی دو قسمیں ہیں (۱) لازم بین (۲) لازم غیر بین

لازم بین:۔ اس لازم کو کہتے ہیں جس کا لزوم محتاج دلیل نہ ہو بلکہ وہ واضح اور ظاھر ہو۔

لازم غیر بین:۔ اس لازم کو کہتے ہیں جس کا لزوم محتاج دلیل ہو۔

پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) لازم بین بالمعنیٰ الاخص (۲) لازم بین بالمعنیٰ الاعم
(۱) لازم غیر بین بالمعنیٰ الاخص (۲) لازم غیر بین بالمعنیٰ الاعم اب ان میں سے ہر ایک کی تعریف اور مثال ملاحظہ فرمائیں۔

لازم بین بالمعنیٰ الاخص: ۔اس لازم بین کو کہتے ہیں جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم آجائے یعنی لازم اور ملزوم کے درمیان ایسا گہرا رشتہ ہو کہ جب ملزوم کا تصور کیا جائے ساتھ ہی لازم کا تصور ہو جائے جیسے بصر اعمٰی کے لئے لازم بین بالمعنیٰ الاخص ہے کیونکہ جب اعمٰی کا تصور کیا جاتا ہے تو ساتھ ہی بصر کا تصور ہو جاتا ہے اس لئے کہ اعمٰی کا معنیٰ ہے عدم البصر عمّا من شانہ ان یکون بصیراً یعنی اس جگہ بینائی کا نہ ہونا جس کی شان بینائی والا ہونا ہے اور ظاھر ہے کہ جب عدم البصر کا تصور کیا جائے گا تو یقیناً بصر کا بھی تصور ہو جائے گا۔

لازم بین بالمعنیٰ الاعم: ۔اس لازم کو کہتے ہیں کہ جب لازم اور ملزوم کا تصور کیا جائے اور ان کے درمیان نسبت کا تصور کیا جائے تو ان دونوں کے درمیان لزوم کا جزم اور یقین ہو جائے یعنی لازم اور ملزوم کے درمیان ایسا گہرا تعلق و رشتہ تو نہ ہو کہ جب ملزوم کا تصور کیا جائے تو لازم کا بھی تصور ہو جائے لیکن اتنا تعلق ضرور ہو کہ جب دونوں کا تصور کیا جائے اور ان کے درمیان نسبت کا تصور کیا جائے تو ان دونوں کے درمیان لزوم کا جزم اور یقین ہو جائے جیسے زوجیت اربعہ کے لئے لازم بین بالمعنیٰ الاعم ہے کیونکہ جو شخص اربعہ کا اور زوجیت کے مفہوم کا تصور کرتا ہے اور ان کے درمیان نسبت کا تصور کرتا ہے تو اسے اس بات کا جزم اور یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ زوجیت یعنی جفت ہونا اربعہ کو لازم ہے۔

لازم غیر بین بالمعنیٰ الاخص: ۔اس لازم غیر بین کو کہتے ہیں جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم نہ آئے بلکہ دلیل آخر کا محتاج ہو جیسے کاتب بالقوہ ہونا انسان کے لئے لازم غیر بین بالمعانی الاخص ہے اس لئے کے جب انسان کا تصور کیا جاتا ہے تو کاتب بالقوۃ ہونے کا تصور نہیں ہوتا بلکہ اس کا تصور الگ سے کرنا پڑتا ہے۔

لازم غیر بین بالمعنیٰ الاعم: ۔اس لازم غیر بین کو کہتے ہیں کہ جب لازم اور ملزوم کا تصور کیا جائے اور ان کے درمیان نسبت کا تصور کیا جائے تو ان دونوں کے درمیان لزوم کا جزم اور یقین نہ ہو بلکہ دلیل آخر کا محتاج ہو جیسے حادث ہونا عالم کے لئے لازم غیر بین بالمعنیٰ الاعم ہے اس لئے کہ جب عالم اور حادث اور ان کے درمیان نسبت کا تصور کیا جاتا ہے تو اس سے عالم کے حادث ہونے کا جزم اور یقین نہیں ہوتا بلکہ اس طرح دلیل دینے کی ضرورت پیش آتی ہے کہ **العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث۔**

قولہٗ: ۔ فھذا التقسیم الثانی......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض یہ بتاتا ہے کہ لازم کی دوسری تقسیم جو لازم بین اور لازم غیر بین کی طرف کی گئی ہے یہ حقیقت میں دو تقسیمیں ہیں (۱) لازم بین بالمعنی الاخص، لازم غیر بین بالمعنی الاخص (۲) لازم بین بالمعنیٰ الاعم، لازم غیر بین بالمعنی الاعم۔

قولہٗ: ۔ الا ان القسمین الحاصلین......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے،

سوال:۔ جب لازم کی دوسری تقسیم جو لازم بین و لازم غیر بین کی طرف کی گئی ہے حقیقت میں دو تقسیمیں ہیں تو پھر ماتن نے ایک تقسیم کیوں ذکر کی؟

جواب:۔ چونکہ دونوں تقسیموں میں جو اقسام حاصل ہوتی ہیں ان دونوں کا نام بین اور غیر بین رکھا جاتا ہے یعنی بین بالمعنی الاخص اور بین بالمعنی الاعم کو لازم بین کہا جاتا ہے اور غیر بین بالمعنی الاخص اور غیر بین بالمعنی الاعم کو لازم غیر بین کہا جاتا ہے اس لئے ماتن نے اختصار کے پیش نظر ان دونوں تقسیموں کو ایک تقسیم کی صورت میں ذکر کیا۔

﴿عبارت،شرح﴾ قَوْلُهٗ يَدُوْمُ ☆ كَحَرَكَةِ الْفَلَكِ فَإِنَّهَا دَائِمَةٌ لِلْفَلَكِ وَإِنْ لَمْ يَمْتَنِعْ انْفِكَاكُهَا بِالنَّظَرِ اِلٰى ذَاتِهٖ

ترجمہ:۔ جیسے فلک کی حرکت کیونکہ یہ حرکت فلک کے لئے دائمی ہے اگر چہ اس کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے اس کا جدا ہونا ممتنع نہیں۔

تشریح:۔ قوله' کحرکة الفلک اس عبارت سے شارح کی غرض عرض مفارق کی اس قسم کی مثال بیان کرنا ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممکن تو ہو لیکن وہ جدا نہ ہو بلکہ ہمیشہ ساتھ رہے جیسے حرکت فلک کے لئے اس لئے کہ یہ حرکت فلک کے لئے دائمی ہے اگر چہ اس کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے اس کا جدا ہونا ممتنع نہیں۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ بِسُرْعَةٍ ☆ كَحُمْرَةِ الْخَجَلِ وَ صُفْرَةِ الْوَجَلِ

ترجمہ:۔ جیسے شرمندگی کی سرخی اور خوف کی زردی

تشریح:۔ کحمرة الخجل اس عبارت سے شارح کی غرض عرض مفارق کی اس قسم کی مثال بیان کرنا ہے جو غیر دائم العروض سریع الزوال ہے اس کی مثال شرمندگی کی سرخی ہے اور خوف کی زردی ہے کیونکہ شرمندگی کی سرخی بھی جلدی جدا ہو جاتی ہے اور خوف کی زردی بھی جلدی جدا ہو جاتی ہے۔

﴿عبارت،شرح﴾ قَوْلُهٗ اَوْ بُطُوْءٍ ☆ كَالشَّبَابِ

ترجمہ:۔ جیسے جوانی

تشریح:۔ قوله' کالشباب اس عبارت سے شارح کی غرض عرض مفارق کی اس قسم کی مثال بیان کرنا ہے جو غیر دائم العروض بطئی الذوال ہے جیسے جوانی کیونکہ جوانی دیر سے جدا ہوتی ہے۔

﴿عبارت،متن﴾ فصل مَفْهُوْمُ الْكُلِّيِّ يُسَمّٰى كُلِّيًّا مَنْطِقِيًّا وَ مَعْرُوْضُهٗ طَبْعِيًّا وَالْمَجْمُوْعُ عَقْلِيًّا وَكَذَا لِاَنْوَاعِ الْخَمْسَةِ وَالْحَقُّ اَنَّ وُجُوْدَ الطَّبْعِيِّ بِمَعْنٰى وُ جُوْدِ اَشْخَاصِهٖ

ترجمہ:۔ کلی کے مفہوم کا نام کلی منطقی رکھا جاتا ہے اور اس مفہوم کے معروض و مصداق کا نام کلی طبعی رکھا جاتا ہے اور (عارض و معروض دونوں کے) مجموعہ کا نام کلی عقلی رکھا جاتا ہے اور اسی طرح پانچوں قسمیں ہیں اور حق یہ ہے کہ بیشک کلی طبعی کا پایا جانا اس کے اشخاص و

افراد کے خارج میں پائے جانے کے معنیٰ میں ہے۔

﴿عبارت،شرح﴾ قَوْلُہٗ مَفْهُوْمُ الْكُلِّي ☆ اَیْ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْكُلِّي يَعْنِيْ اَلْمَفْهُوْمُ الَّذِیْ لَا يَمْتَنِعُ فَرْضُ صِدْقِهٖ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ يُسَمّٰى كُلِّيًا مَنْطِقِيًا فَاِنَّ الْمَنْطَقِيَّ يَقْصِدُ مِنَ الْكُلِّيِ هٰذَا لْمَعْنٰى۔

ترجمہ: یعنی وہ چیز جس پر لفظ کلی کا اطلاق کیا جاتا ہے یعنی وہ مفہوم جس کے کثیرین پر صادق آنے کو فرض کرنا ممتنع نہ ہو اس کا نام کلی منطقی رکھا جاتا ہے کیونکہ منطقی کلی سے اسی معنٰی کا قصد وارادہ کرتا ہے۔

تشریح:۔ قولہ اى ما يطلق عليه ...... الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن کے قول مفهوم الكلى کی وضاحت کرتے ہوئے کلی منطقی کی تعریف کرنا ہے۔

چنانچہ فرمایا۔۔۔! کلی منطقی اس مفہوم کو کہتے ہیں جس پر لفظ کلی کا اطلاق کیا جاتا ہے یعنی وہ مفہوم جس کے کثیرین پر صادق آنے کو فرض کرنا ممتنع نہ ہو اس مفہوم کو کلی منطقی کہتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ کلی کی تعریف کو کلی منطقی کہتے ہیں۔

سوال:۔ شارح نے پہلے ماتن کے قول مفہوم الکلی کی تفسیر ما يطلق عليه لفظ الكلى کے ساتھ کی ہے اور اس کے بعد المفهوم الذى الخ کے ساتھ اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔ شارح نے مفهوم الكلى کی جو تفسیر پہلے کی ہے یہ تفسیر بظاہر چونکہ مصداق ومعروض جیسے انسان اور حیوان وغیرھما کو بھی شامل ہے حالانکہ یہاں یہ مراد نہیں ہے بلکہ یہاں مراد مفہوم من حيث هو هو ہے بلا اس کے کہ کسی مادہ کی طرف اشارہ کیا جائے اس لئے شارح نے اس کی دوبارہ تفسیر کی ہے تاکہ مراد ظاہر ہو جائے۔

قولہ:۔ فان المنطقى ...... الخ اس عبارت سے شارح کی غرض کلی منطقی کی وجہ تسمیہ کو بیان کرنا ہے۔

جسکا حاصل یہ ہے کہ...... ! جب بھی کوئی منطقی لفظ کلی بولتا ہے تو اس کی مراد اس سے کلی کا مفہوم ہوتا ہے یعنی اس سے اس کی مراد وہ مفہوم ہوتا ہے جس کے کثیرین پر صادق آنے کو فرض کرنا ممتنع نہ ہو اس لئے مفہوم کلی یعنی کلی منطقی کو کلی منطقی کہتے ہیں۔

﴿عبارت شرح﴾ مَعْرُوْضُہٗ ☆ اَیْ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ مَفْهُوْمُ الْكُلِّي كَالْاِنْسَانِ وَالْحَيَوَانِ يُسَمّٰى كُلِّيًا طَبْعِيًا لِوُجُوْدِهٖ فِي الطَّبَائِعِ يَعْنِيْ فِي الْخَارِجِ عَلٰى مَا سَيَجِيْءُ

ترجمہ:۔ یعنی وہ چیز جس پر کلی کا مفہوم صادق آئے جیسے انسان اور حیوان اس کا نام کلی طبعی رکھا جاتا ہے اس کلی کے طبعیتوں یعنی خارج میں پائے جانے کی وجہ سے اس طریقے پر جو عنقریب آئے گا۔

تشریح:۔ قولہ اى ما يصدق عليه ...... الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن کے قول معروضہ کی وضاحت کرتے ہوئے کلی طبعی کی تعریف کرنا ہے۔

چنانچہ فرمایا......! کلی طبعی اس کلی کو کہتے ہیں جس پر کلی کا مفہوم صادق آئے جیسے انسان اور حیوان کہ ان پر کلی کا مفہوم ما لا یمتنع فرض صدقه علٰی کثیرین صادق آتا ہے۔

قولہ: لوجوده......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض کلی طبعی کی وجہ تسمیہ کو بیان کرنا ہے۔

جسکا حاصل یہ ہے کہ......! طبعی کا معنیٰ ہے خارج اور چونکہ خارج میں کلی کا مصداق ہی پایا جاتا ہے اس لئے اس کو کلی طبعی کہتے ہیں۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ وَالْمَجْمُوْعُ الْمُرَكَّبُ مِنْ هٰذَا الْعَارِضِ وَالْمَعْرُوْضِ كَالْاِنْسَانِ الْكُلِّيِّ وَالْحَيَوَانِ الْكُلِّيِّ يُسَمّٰى كُلِّيًّا عَقْلِيًّا اِذْ لَا وُجُوْدَ لَهٗ اِلَّا فِي الْعَقْلِ

ترجمہ:۔ جو اس عارض اور معروض سے مرکب ہو جیسے الانسان الکلی اور الحیوان الکلی اس کا نام کلی عقلی رکھا جاتا ہے کیونکہ اس مرکب کا وجود نہیں ہوتا مگر عقل میں۔

تشریح:۔ قوله المركب من هٰذا......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن کی عبارت المجموع کی وضاحت کرتے ہوئے کلی عقلی کی تعریف کرنا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ......! لفظ مجموع بمعنیٰ مرکب ہے اور کلی عقلی اس کلی کو کہتے ہیں جو عارض اور معروض سے مرکب ہو یعنی کلی منطقی جو کہ عارض ہے اور کلی طبعی جو کہ معروض ومصداق ہے کے مجموعہ کو کلی عقلی کہتے ہیں جیسے الانسان الکلی اس میں الانسان معروض ہے اور الکلی عارض ہے۔

قولہ: اذ لا وجود ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض کلی عقلی کی وجہ تسمیہ کو بیان کرنا ہے۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ......! اس کلی کا وجود صرف عقل میں ہوتا ہے خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں ہے مثلاً الانسان الکلی انسان کو کلی ہونا صرف عقل میں عارض ہوتا ہے خارج میں نہیں کیونکہ انسان کے خارج میں جو افراد ہیں وہ سب جزئیات ہیں نہ کہ کلیات اس لئے اس کلی کو کلی عقلی کہتے ہیں۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ وَكَذَا الْاَنْوَاعُ الْخَمْسَةُ ☆ يَعْنِيْ كَمَا اَنَّ الْكُلِّيَّ يَكُوْنُ مَنْطِقِيًّا وَطَبْعِيًا وَعَقْلِيًا كَذَالِكَ الْاَنْوَاعُ الْخَمْسَةُ يَعْنِيْ الْجِنْسَ وَالْفَصْلَ وَالنَّوْعَ وَالْخَاصَّةَ وَالْعَرْضَ الْعَامَّ تَجْرِيْ فِيْ كُلٍّ مِّنْهَا هٰذِهِ الْاِعْتِبَارَاتُ الثَّلٰثُ مَثَلًا مَفْهُوْمُ النَّوْعِ اَعْنِيْ الْكُلِّيَّ الْمَقُوْلَ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُتَّفِقِيْنَ بِالْحَقِيْقَةِ فِيْ جَوَابِ مَا هُوَ يُسَمّٰى نَوْعًا مَنْطِقِيًّا وَمَعْرُوْضُهٗ كَالْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ نَوْعًا طَبْعِيًّا وَمَجْمُوْعُ الْعَارِضِ وَالْمَعْرُوْضِ كَالْاِنْسَانِ النَّوْعِ نَوْعًا عَقْلِيًّا وَعَلٰى هٰذَا فَقِسِ الْبَوَاقِيْ بَلِ الْاِعْتِبَارَاتُ الثَّلَاثُ تَجْرِيْ فِي الْجُزْئِيِّ اَيْضًا فَاِنَّا اِذَا قُلْنَا زَيْدٌ جُزْئِيٌّ اَعْنِيْ يَمْتَنِعُ فَرْضُ صِدْقِهٖ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ يُسَمّٰى جُزْئِيًّا مَنْطِقِيًّا وَمَعْرُوْضُهٗ اَعْنِيْ زَيْدًا يُسَمّٰى جُزْئِيًّا طَبْعِيًّا وَالْمَجْمُوْعُ اَعْنِيْ زَيْدًا الْجُزْئِيَّ يُسَمّٰى جُزْئِيًّا عَقْلِيًّا

ترجمہ:۔ یعنی جس طرح کلی منطقی، طبعی، اور عقلی ہوتی ہے اسی طرح پانچوں قسمیں یعنی جنس، نوع، فصل، خاصہ، عرض عام ان میں سے ہر

ایک میں بھی یہ تینوں اعتبارات جاری ہوتے ہیں مثال کے طور پر نوع کے مفہوم یعنی وہ کلی جو ماھو کے جواب میں ایسے کثیرافراد پر بولی جاتی ہے جن کی حقیقتیں متفق ہوں کونوع منطقی کہاجاتا ہے اوراس مفہوم کے معروض ومصداق جیسے انسان اور فرس کونوع طبعی کہا جاتا ہے۔ اور عارض اور معروض کے مجموعہ جیسے الانسان النوع کونوع عقلی کہا جاتا ہے اوراس پر تو قیاس کر لے باقی کو بلکہ یہ تینوں اعتبارات جاری ہوتے ہیں جزئی میں بھی کیونکہ جب ہم زید جزئی کہتے ہیں تو جزئی کے مفہوم یعنی وہ مفہوم جس کے کثیرین پر صادق آنے کوفرض کرنا ممتنع ہواس کا نام جزئی منطقی رکھا جاتا ہے اوراس کے معروض یعنی زید کا نام جزئی طبعی رکھا جاتا ہے اور مجموعہ یعنی زید الجزئی کا نام جزئی عقلی رکھا جاتا ہے۔

تشریح:۔ قولہ یعنی کما ان الکلی ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن کی عبارت وکذا الانواع الخمسۃ کی وضاحت کرنا ہے۔

جسکا حاصل یہ ہے کہ......! جسطرح کلی کی تین قسمیں کلی منطقی ،کلی طبعی ،کلی عقلی ہیں اسی طرح کلی کی پانچوں قسموں یعنی نوع ،جنس ،فصل ،خاصہ ،عرض عام ان میں سے ہرایک میں بھی یہ تینوں اعتبارات جاری ہوتے ہیں لہٰذا کلی کی کل پندرہ قسمیں حاصل ہوئیں۔

(۱)نوع منطقی　(۲)جنس منطقی　(۳)فصل منطقی　(۴)خاصہ منطقی　(۵)عرض عام منطقی　(۶)نوع طبعی
(۷)جنس طبعی　(۸)فصل طبعی　(۹)خاصہ طبعی　(۱۰)عرض عام طبعی　(۱۱)نوع عقلی　(۱۲)جنس عقلی
(۱۳)فصل عقلی　(۱۴)خاصہ عقلی
(۱۵)عرض عام عقلی　اب ان میں سے چند قسموں کی تعریف اور مثال ملاحظہ فرمائیں۔

نوع منطقی:۔ نوع منطقی نوع کے مفہوم کو کہتے ہیں۔ یعنی نوع منطقی اس کلی کو کہتے ہیں جو ایسے کثیر افراد پر ماھو کے جواب میں بولی جاتی ہے جن کی حقیقتیں متفق ہوتی ہیں اوراس نوع منطقی کے معروض ومصداق یعنی نوع منطقی کی مثال جیسے انسان اور فرس کونوع طبعی کہتے ہیں اور نوع منطقی اور نوع طبعی کے مجموعے یعنی عارض ومعروض کے مجموعے جیسے الانسان النوع کونوع عقلی کہتے ہیں اسی طرح جنس کی تعریف کو جنس منطقی اوراس کی مثال کو جنس طبعی اور دونوں کے مجموعے کو جنس عقلی کہتے ہیں اسی پر باقی کو قیاس کرلو۔

قولہ:۔ بل الاعتبارات الثلث تجری......الخ　اس عبارت سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مذکورہ تینوں اعتبارات یعنی منطقی ،طبعی ،عقلی جزئی میں بھی جاری ہوتے ہیں یعنی جزئی بھی منطقی ،طبعی اور عقلی ہوتی ہے جزئی منطقی جزئی کے مفہوم کو کہتے ہیں یعنی وہ مفہوم جس کے کثیرین پر صادق آنے کوفرض کرنا ممتنع ہواس مفہوم کو جزئی منطقی کہتے ہیں اوراس کے معروض ومصداق یعنی اس کی مثال جیسے زید کو جزئی طبعی کہتے ہیں اور عارض ومعروض کے مجموعے جیسے زید الجزئی کو جزئی عقلی کہتے ہیں۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُہٗ وَالْحَقُّ اَنَّ وُجُوْدَ الطَّبْعِیِّ بِمَعْنٰی وُجُوْدِ اَشْخَاصِہٖ☆لَا یَنْبَغِیْ اَنْ یُشَکَّ اَنَّ الْکُلِّیَّ الْمَنْطِقِیَّ غَیْرُ مَوْجُوْدٍفِی الْخَارِجِ فَاِنَّ الْکُلِّیَّۃَ اِنَّمَا تَعْرِضُ الْمَفْھُوْمَاتِ فِی الْعَقْلِ وَلِذَا کَانَتْ مِنَ الْمَعْقُوْلَاتِ الثَّانِیَۃِ وَکَذَا فِیْ اَنَّ الْعَقْلِیَّ غَیْرُ مَوْجُوْدٍ فِیْہِ فَاِنَّ اِنْتِفَاءَ الْجُزْءِ یَسْتَلْزِمُ

اِنْتِفَاءَ الْكُلِّ وَاِنَّمَا النِّزَاعُ فِيْ اَنَّ الطَّبْعِيَّ كَالْاِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ هُوَ اِنْسَانٌ اَلَّذِيْ يَعْرِضُهُ الْكُلِّيَّةُ فِي الْعَقْلِ هَلْ هُوَ مَوْجُوْدٌ فِي الْخَارِجِ فِيْ ضِمْنِ اَفْرَادِهٖ اَمْ لَا بَلْ لَيْسَ الْمَوْجُوْدُ فِيْهِ اِلَّا الْاَفْرَادُ وَالْاَوَّلُ مَذْهَبُ جُمْهُوْرِ الْحُكَمَاءِ وَالثَّانِيْ مَذْهَبُ بَعْضِ الْمُتَاَخِّرِيْنَ وَ مِنْهُمُ الْمُصَنِّفُ وَلِذَا قَالَ الْحَقُّ هُوَ الثَّانِيْ وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ لَوْ وُجِدَ الْكُلِّيُّ فِي الْخَارِجِ فِيْ ضِمْنِ اَفْرَادِهٖ لَزِمَ اتِّصَافُ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ بِالصِّفَاتِ الْمُتَضَادَّةِ كَالْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ وَوُجُوْدُ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ فِي الْاَمْكِنَةِ الْمُتَعَدِّدَةِ وَحِيْنَئِذٍ فَمَعْنٰى وُجُوْدِ الطَّبْعِيِّ هُوَ اَنَّ اَفْرَادَهٗ مَوْجُوْدَةٌ وَ فِيْهِ تَاَمُّلٌ وَتَحْقِيْقُ الْحَقِّ فِيْ حَوَاشِي التَّجْرِيْدِ فَانْظُرْ فِيْهَا

ترجمہ:۔ نہیں ہے مناسب شک کرنا اس بات میں کہ بیشک کلی منطقی خارج میں نہیں پائی جاتی کیونکہ کلی ہونا مفہومات کو عارض ہوتا ہے عقل میں اور اسی وجہ سے یہ کلی ہونا معقولات ثانیہ میں سے ہے اور اسی طرح نہیں ہے مناسب شک کرنا اس بات میں کہ بیشک کلی عقلی خارج میں موجود نہیں کیونکہ جزء کا منتفی ہونا لازم کر لیتا ہے کل کے منتفی ہونے کو اور اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ کلی طبعی جیسے الانســـــان جس کو عقل میں کلیت عارض ہوتی ہے انسان ہونے کی حیثیت سے کیا وہ اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں موجود ہے یا نہیں بلکہ خارج میں صرف افراد موجود ہیں اور پہلا مذہب جمہور حکما کا ہے اور دوسرا مذھب بعض متاخرین کا ہے اور ماتن انہی متاخرین میں سے ہیں اور اسی وجہ سے ماتن نے کہا ہے کہ حق وہ دوسرا مذھب ہے اور یہ دوسرا مذھب حق اس لئے ہے کہ اگر کلی اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں پائی جائے تو شئی واحد کا صفات متضادہ جیسے کلیت اور جزئیت کے ساتھ متصف ہونا اور متعدد مکانات میں شئی واحد کا پایا جانا لازم آئے گا اور اس وقت کلی طبعی کے موجود ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس کے افراد موجود ہیں اور اس دلیل میں غور وخوض ہے اور حق کی تحقیق تجرید کے حواشی میں ہے پس تو ان حواشی میں دیکھ لے۔

تشریح:۔ قوله لا ينبغي ان يشك ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن پر وارد ہونے والے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ ماتن نے کلی کی تین قسموں کلی منطقی، کلی طبعی، کلی عقلی میں سے صرف کلی طبعی کے وجود سے بحث کیوں کی؟

جواب:۔ کلی منطقی اور کلی عقلی کے خارج میں غیر موجود ہونے میں چونکہ کسی کا اختلاف نہیں تھا بلکہ ان کے خارج میں غیر موجود ہونے پر سب کا اتفاق تھا جب کہ کلی طبعی کے خارج میں موجود ہونے کے بارے میں اختلاف تھا جمہور مناطقہ کے نزدیک کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں متحقق ہو کر خارج میں پائی جاتی ہے اور متاخرین اور ماتن کے نزدیک کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں متحقق ہو کر خارج میں نہیں پائی جاتی اس لئے ماتن نے کلی منطقی اور کلی عقلی کے وجود سے بحث نہیں کی بلکہ صرف کلی طبعی کے وجود سے بحث کی ہے۔

قولہ:۔ فان الكلية ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض کلی منطقی کے خارج میں غیر موجود ہونے پر دلیل پیش کرنا ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ...... کلی کے مفہوم کو کلی منطقی کہتے ہیں اور مفہومات کو کلیت عقل میں عارض ہوتی ہے نہ کے خارج میں اس

لئے کلی منطقی خارج میں موجود نہیں ہے۔
شارح فرماتے ہیں کہ......! چونکہ کلیت مفہومات کو عقل میں عارض ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کلیت کو معقولات ثانیہ میں شمار کیا جاتا ہے۔

قولہ: فان انتفاء......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض کلی عقلی کے خارج میں غیر موجود ہونے پر دلیل پیش کرنا ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ......! کلی عقلی عارض ومعروض کے مجموعہ کو کہتے ہیں جیسا کے پہلے گزرا اور عارض مفہوم کلی ہوتا ہے اور مفہوم کلی کو کلی منطقی کہتے ہیں جیسا کے پہلے گزرا اور کلی منطقی خارج میں نہیں بلکہ ذہن میں پائی جاتی ہے پس جب عقلی کا ایک جزء خارج میں موجود ہونے سے منتفی ہوگیا تو عقلی بھی خارج میں موجود ہونے سے منتفی ہوگئی کیونکہ قانون ہے کہ انتفاء الجزء یستلزم انتفاء الکل یعنی جزء کا منتفی ہونا مستلزم ہوتا ہے کل کے منتفی ہونے کو۔

قولہ: وانما النزع......الخ اس عبارت سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ اختلاف صرف کلی طبعی کے خارج میں موجود ہونے میں ہے جمہور مناطقہ کے نزدیک کلی طبعی خارج میں موجود ہے اور متاخرین کے نزدیک کلی طبعی خارج میں موجود نہیں ہے متاخرین کی دلیل وہ ہے جس کو شارح نے بیان کیا ہے۔ جمہور مناطقہ کی دلیل یہ ہے کہ ھذا الانسان یعنی جزئی محسوس خارج میں موجود ہے اور الانسان جو کہ کلی طبعی ہے ھذا الانسان کا جزء ہے جب کل پایا گیا تو جزء بھی پایا گیا کیونکہ قانون ہے کہ وجود الکل یستلزم وجود الجزء۔

خیال رہے کہ......! کلی طبعی کے خارج میں موجود ہونے کے بارے میں جو اختلاف ہے وہ صرف اس صورت میں ہے کہ جب اس کے اندر اس کا لحاظ کیا جائے کہ وہ ایک ایسی ماہیت ہے جس کے اندر اس بات کی صلاحیت ہے کہ کلیت اس کو عارض ہوسکتی ہے لیکن ابھی عارض نہیں ہوئی کیونکہ اگر ماہیت کا اتصاف کلیت کے ساتھ مان لیا جائے تو پھر ایسی حالت میں کلی طبعی بھی بالاتفاق خارج میں موجود نہ ہوگی کیونکہ خارج میں جو بھی چیز موجود ہوتی ہے وہ مشخص ہوتی ہے کلی نہیں ہوتی، اسی بات کو شارح نے الانسان من حیث ھو انسان سے بیان کیا ہے۔

قولہ: و ذلک لانہ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متاخرین اور ماتن کی دلیل پیش کرنا ہے۔
دلیل کا حاصل یہ ہے کہ کلی طبعی کے خارج میں غیر موجود ہونے پر دو دلیلیں ہیں۔
(1) اگر کلی طبعی کو خارج میں موجود مانا جائے تو اس سے شئی واحد کا دو صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہونا لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے اور قانون ہے کہ جس سے باطل لازم آئے وہ خود باطل ہوتا ہے اور یہاں باطل لازم آتا ہے۔ کلی طبعی کے خارج میں موجود ہونے سے لہذا کلی طبعی کا خارج میں موجود ہونا باطل ہوا۔

اب رہا یہ سوال کہ......! کلی طبعی کے خارج میں موجود ہونے سے شئی واحد کا صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہونا کس طرح لازم آتا ہے؟
تو اس کا جواب یہ ہے کہ......! مثلاً جب آپ کہیں کہ ماہیت انسانی جو کلی طبعی ہے یہ اپنے افراد زید، عمرو، بکر کے ضمن میں موجود ہے اور زید عمر بکر صفات متضادہ کے ساتھ موصوف ہیں کوئی سو رہا ہے اور کوئی جاگ رہا ہے کوئی بیٹھا ہے اور کوئی کھڑا ہے تو اس سے ایک ہی

ماہیت کلی کا صفات متضادہ کے ساتھ موصوف ہونا لازم آ گیا۔

(2) اگر کلی طبعی کو اس کے افراد کے ضمن میں خارج میں موجود مانا جائے تو اس سے شئی واحد کا متعدد جگہوں میں پایا جانا لازم آتا ہے اور شئی واحد کا متعدد جگہوں میں پایا جانا باطل ہے اور قانون ہے کہ جس سے باطل لازم آئے وہ خود باطل ہوتا ہے اور یہاں باطل لازم آتا ہے کلی طبعی کے خارج میں موجود ہونے سے لہذا کلی طبعی کا خارج میں موجود ہونا باطل ہوا۔

سوال:۔ کلی طبعی کے خارج میں موجود ہونے سے شئی واحد کا متعدد جگہوں میں پایا جانا کس طرح لازم آتا ہے؟

جواب:۔ مثلاً جب کہیں کہ ماہیت انسانی جو کلی طبعی ہے یہ اپنے افراد زید، عمرو، بکر کے ضمن میں خارج میں موجود ہے اور زید عمر بکر متعدد جگہوں میں موجود ہیں کوئی شرقپور شریف میں موجود ہے تو کوئی لاہور میں موجود ہے کوئی مدینہ شریف میں موجود ہے تو کوئی مکہ شریف میں موجود ہے تو اس سے ایک ہی ماہیت کلی کا متعدد جگہوں میں موجود ہونا لازم آ گیا۔

قولہ:۔ وح فمنعیٰ وجود......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ کلی طبعی جب خارج میں موجود نہیں ہے تو اس کو طبعی یعنی خارجی کیوں کہا جاتا ہے؟

جواب:۔ کلی طبعی کے افراد چونکہ خارج میں موجود ہیں اس لئے اس کو افراد کے اعتبار سے طبعی یعنی خارج والی کہا جاتا ہے۔

قولہ:۔ و فیه تامل اس عبارت سے شارح کی غرض متاخرین اور ماتن کی بیان کردہ دلیل پر اعتراض کرنا ہے۔

اعتراض:۔ شئی واحد کا صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہونا اور شئی واحد کا متعدد جگہوں میں پایا جانا علی الاطلاق باطل نہیں ہے بلکہ یہ اس وقت باطل ہے جب کے وہ ایک شئی واحد بالشخص ہو یعنی جزئی حقیقی ہو اگر وہ شئی واحد بالنوع ہو جیسے انسان یا واحد بالجنس ہو جیسے حیوان تو یہ دونوں چیزیں یعنی شئی واحد کا صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہونا اور شئی واحد کا متعدد جگہوں میں پایا جانا محال و باطل نہیں ہے اور کلی طبعی شخص معین و جزئی حقیقی نہیں ہے بلکہ کلی ہے لہذا اگر یہ صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہو یا متعدد جگہوں میں پائی جائے تو اس میں حرج نہیں ہے۔

﴿عبارت، متن﴾ فصل:۔ مُعَرِّفُ الشَّیْءِ مَا یُقَالُ عَلَیْهِ لِافَادَةِ تَصَوُّرِهٖ وَیُشْتَرَطُ اَنْ یَّکُوْنَ مُسَاوِیًا لَهٗ وَاَجْلٰی فَلَا یَصِحُّ بِالْاَعَمِّ وَالْاَخَصِّ وَالْمُسَاوِیْ مَعْرِفَةً وَجَهَالَةً وَالْاَخْفٰی

ترجمہ:۔ شی ءکا معرف وہ ہوتا ہے جو اس شی ء پر محمول ہوتا ہے اس شی ء کے تصور کا فائدہ دینے کے لئے اور اس معرف کی شرط یہ ہے کہ وہ معرف کے مساوی ہو اور زیادہ واضح و روشن ہو لہذا درست نہ ہوگا اعم و اخص کے ساتھ تعریف کرنا اور اس کے ساتھ تعریف کرنا جو معرفت و جہالت میں (معرَّف) کے مساوی ہو اور نہ اس چیز کے ساتھ جو معرَّف سے زیادہ پوشیدہ ہو۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ مُعَرِّفُ الشَّیْءِ ☆ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَیَانِ مَا یُتَرَکَّبُ مِنْهُ الْمُعَرِّفُ شَرَعَ فِی الْبَحْثِ عَنْهُ وَقَدْ عَلِمْتَ اَنَّ الْمَقْصُوْدَ بِالذَّاتِ فِیْ هٰذَا الْفَنِّ هُوَ الْبَحْثُ عَنْهُ وَعَنِ الْحُجَّةِ وَعَرَّفَهٗ بِاَنَّهٗ مَا یُحْمَلُ عَلَی الشَّیْءِ اَیِ الْمُعَرَّفِ لِیُفِیْدَ تَصَوُّرَ هٰذَا الشَّیْءِ اِمَّا بِکُنْهِهٖ اَوْ بِوَجْهٍ

يَمْتَازُ عَنْ جَمِيْعِ مَا عَدَاهُ' وَلِهٰذَا لَمْ يَجُزْ اَنْ يَكُوْنَ اَعَمَّ مُطْلَقًا لِاَنَّ الْاَعَمَّ لَا يُفِيْدُ شَيْئًا مِنْهُمَا كَالْحَيَوَانِ فِيْ تَعْرِيْفِ الْاِنْسَانِ فَاِنَّ الْحَيَوَانَ لَيْسَ كُنْهَ الْاِنْسَانِ لِاَنَّ حَقِيْقَةَ الْاِنْسَانِ هُوَ الْحَيَوَانُ النَّاطِقُ وَاَيْضًا لَا يُمَيِّزُ الْاِنْسَانَ عَنْ جَمِيْعِ مَا عَدَاهُ لِاَنَّ بَعْضَ الْحَيَوَانِ هُوَ الْفَرَسُ وَكَذَا الْحَالُ فِي الْاَعَمِّ مِنْ وَجْهٍ وَاَمَّا الْاَخَصُّ اَعْنِيْ مُطْلَقًا فَهُوَ وَاِنْ جَازَ اَنْ يُفِيْدَ تَصَوُّرُهُ' تَصَوُّرَ الْاَعَمِّ بِالْكُنْهِ اَوْ بِوَجْهٍ يُمْتَازُ بِهٖ عَمَّا عَدَاهُ' كَمَا اِذَا تَصَوَّرْتَ الْاِنْسَانَ بِاَنَّهٗ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ فَقَدْ تَصَوَّرْتَ الْحَيَوَانَ فِيْ ضِمْنِ الْاِنْسَانِ بِاَحَدِ الْوَجْهَيْنِ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ الْاَخَصُّ اَقَلَّ وُجُوْدًا فِي الْعَقْلِ وَاَخْفٰى فِيْ نَظْرِهٖ وَشَانُ الْمُعَرِّفِ اَنْ يَكُوْنَ اَعْرَفَ مِنَ الْمُعَرَّفِ لَمْ يَجُزْ اَنْ يَكُوْنَ اَخَصَّ مِنْهُ اَيْضًا وَقَدْ عُلِمَ مِنْ تَعْرِيْفِ الْمُعَرِّفِ بِمَا يُحْمَلُ عَلَى الشَّيْءِ اَنَّهٗ' لَا يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ مُبَايِنًا لِلْمُعَرَّفِ فَتَعَيَّنَ اَنْ يَكُوْنَ مُسَاوِيًا لَهٗ' ثُمَّ يَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ اَعْرَفَ مِنَ الْمُعَرَّفِ فِيْ نَظَرِ الْعَقْلِ لِاَنَّهٗ' مَعْلُوْمٌ مُوْصِلٌ اِلٰى تَصَوُّرِ مَجْهُوْلٍ هُوَ الْمُعَرَّفُ لَا اَخْفٰى وَلَا مُسَاوِيًا لَهٗ' فِي الْخَفَاءِ وَالظُّهُوْرِ

ترجمہ:۔ ان چیزوں کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد جن سے معرف مرکب ہوتا ہے ماتن اس معرف سے بحث کرنے میں شروع ہوئے ہیں اور آپ جان چکے ہیں کہ بیشک اس فن میں مقصود بالذات اس معرف؛ اور حجت سے ہی بحث کرنا ہے اور ماتن نے اس معرف کی تعریف بایں طور کی ہے کہ جو چیز محمول ہو کسی شیء معرف پر تا کہ وہ اس شیء کے تصور کا فائدہ دیتا تصور بالکنہ کا فائدہ دے یا ایسے تصور کا جس سے وہ شیء ممتاز ہو جائے اپنے جمیع ماسوی سے اور اسی وجہ سے جائز نہیں ہے معرف کا اعم مطلق ہونا کیونکہ اعم مطلق ان دونوں میں سے کسی کا فائدہ نہیں دیتا جیسے انسان کی تعریف میں حیوان کیونکہ حیوان انسان کی پوری حقیقت نہیں اس لئے کہ انسان کی پوری حقیقت تو حیوان ناطق ہے اور نیز وہ حیوان انسان کو اس کے جمیع ماسوی سے تمیز نہیں دیتا کیونکہ بعض حیوان وہ فرس ہے اور یہی حال ہے اعم من وجہ میں اور باقی رہا اخص میری مراد اخص مطلق ہے تو اگر چہ اس کا تصور اعم کے تصور بالکنہ یا ایسی وجہ کے تصور کا فائدہ دیتا ہے جس سے وہ اپنے جمیع ماسوی سے ممتاز ہو جائے جیسے جب آپ انسان کا تصور کریں اس طریقے کے ساتھ کہ وہ حیوان ناطق ہے پس تحقیق تو نے حیوان کا تصور کر لیا انسان کے ضمن میں دونوں وجہوں میں سے ایک کے ساتھ لیکن جب اخص وجود کے اعتبار سے عقل میں اقل ہے اور اس عقل کی نظر میں زیادہ پوشیدہ ہے حالانکہ معرف کی شان یہ ہے کہ وہ معرف سے زیادہ معروف وروشن ہو تو یہ بھی جائز نہیں ہے کہ معرف اس معرَف سے اخص ہو اور تحقیق معرف کی تعریف مایحمل علی الشیء کے ساتھ کرنے سے یہ بات معلوم ہو گئی ہے کہ معرف کا معرف کے مباین ہونا جائز نہیں لہذا معرف کا معرف کے مساوی ہونا متعین ہو گیا پھر مناسب یہ ہے کہ معرِف معرَف سے عقل کی نظر میں زیادہ معروف ہو کیونکہ معرف ایسا تصور معلوم ہے جو تصور مجہول یعنی معرف تک پہنچاتا ہے پس معرف ظہور وخفاء میں نہ زیادہ خفی ہو اور نہ ہی مساوی ہو۔

تشریح:۔ قوله بعد الفراغ عن بیان ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن کی مذکورہ عبارت کا ماقبل کے ساتھ ربط وتعلق بیان کرنا ہے۔

جسکا حاصل یہ ہے کہ ..... ماتن جب ان چیزوں کے بیان سے فارغ ہو گئے جن سے معرف مرکب ہوتا ہے یعنی کلیات خمسہ سے تو اب معرف کی بحث میں شروع ہو رہے ہیں اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ منطقی کا مقصود معرف اور حجت سے بحث کرنا ہے اور مقصود کا موقوف علیہ بھی کسی نہ کسی درجے میں مقصود ہوتا ہے اس لئے پہلے موقوف علیہ کو بیان کیا اب مقصود کو بیان کر رہے ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ...... ماتن نے معرف کی تعریف یوں کی ہے کہ کسی شئی کا معرف وہ چیز ہے جو اس شئی پر محمول ہوتا کہ اس شئی کے تصور بالکنہ یعنی شئی کی پوری حقیقت اور اس کی ذاتیات کا فائدہ دے یا ایسے تصور کا فائدہ دے جو اس شئی کو جمیع اغیار سے ممتاز کر دے جیسے جب انسان کی تعریف حیوان ناطق سے کی جائے تو انسان کی پوری حقیقت اور اسکی ذاتیات معلوم ہو جاتی ہے اور اگر انسان کی تعریف ضاحک سے کی جائے تو اس سے انسان کی حقیقت تو معلوم نہیں ہوتی لیکن ضاحک انسان کو جمیع اغیار سے جدا کر دیتا ہے۔

خیال رہے کہ...... تعریف سے جو الاطلاع علی الذاتیات یا الامتیاز عن جمیع الاغیار مقصود ہوتا ہے۔ یہ مانعتہ الخلو کے طور پر ہے اور مانعۃ الخلو کے طور پر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں دونوں جز وجمع ہو سکتے ہیں اٹھ نہیں سکتے یہ ہو سکتا ہے کہ تعریف سے اطلاع علی الذاتیات بھی ہو اور امتیاز عن جمیع الاغیار بھی ہو ۔جیسے انسان کی تعریف جب حیوان ناطق سے کی جائے تو اطلاع علی الذاتیات بھی ہے اور امتیاز عن جمیع الاغیار بھی ہے یہ نہیں ہو سکتا کے تعریف سے نہ اطلاع علی الذاتیات ہو اور نہ امتیاز عن جمیع الاغیار ہو، اطلاع علی الذاتیات خاص ہے اور امتیاز عن جمیع الاغیار عام ہے اور چونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جہاں خاص پایا جائے وہاں عام ضرور پایا جاتا ہے لیکن جہاں عام پایا جائے وہاں خاص کا پایا جانا ضروری نہیں اس لئے جہاں اطلاع علی الذاتیات ہو گا وہاں امتیاز عن جمیع الاغیار بھی ہو گا۔ جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق کے ساتھ کریں اس میں دونوں ہیں کیونکہ اس سے انسان کی ذاتیات جو کہ حیوان ناطق ہیں بھی معلوم ہو گئیں اور انسان جمیع اغیار سے ممتاز بھی ہو گیا۔ لیکن جہاں امتیاز عن جمیع الاغیار ہو وہاں اطلاع علی الذاتیات کا ہونا ضروری نہیں ہے جیسے انسان کی تعریف ضاحک کے ساتھ کریں یہاں امتیاز عن جمیع الاغیار تو ہے جیسا کہ ظاہر ہے لیکن اطلاع علی الذاتیات نہیں ہے

فائدہ:۔ اگر تعریف سے معرف کی ذاتیات پر اطلاع ہو تو اسے تصور بالکنہ کہتے ہیں جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق کے ساتھ اور اگر ذاتیات پر اطلاع نہ ہو بلکہ جمیع اغیار سے امتیاز حاصل ہو جائے تو اسے تصور بالوجہ کہتے ہیں جیسے انسان کی تعریف ضاحک کے ساتھ۔

قولہ:۔ ولھذا لم یجز......الخ اس سے پہلے جو معرف کی تعریف کی گئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ تعریف سے مقصود اطلاع

علی ذاتیات یعنی معرف کی ذاتیات اور اس کی پوری حقیقت معلوم کرنا ہے یا امتیاز عن جمیع الاغیار ہے اب مذکورہ عبارت سے شارح اس پر تفریع بٹھاتے ہوئے تعریف کی شرائط کو بیان فرمارہے ہیں۔

چنانچہ فرمایا......! اعم مطلق کے ساتھ تعریف کرنا جائز نہیں اس لئے کہ اگر کسی شئی کی تعریف اعم مطلق کے ساتھ کریں تو یہ تعریف نہ تو اس شئی کے تصور بالکنہ کا فائدہ دیتی ہے۔ یعنی اس سے معرف کی ذاتیات اور اس کی پوری حقیقت معلوم نہیں ہوتی اور نہ ہی ایسے تصور کا فائدہ دیتی ہے جو اس کو جمیع اغیار سے ممتاز کردے جیسے انسان کی تعریف حیوان کے ساتھ کرنا کہ حیوان نہ تو انسان کے تصور بالکنہ کا فائدہ دیتا ہے اس لئے کہ انسان کا تصور بالکنہ حیوان ناطق ہے نہ کے صرف حیوان اور نہ ہی یہ انسان کے ایسے تصور کا فائدہ دیتا ہے جو اس کو جمیع اغیار سے ممتاز و جدا کردے۔ اس لئے کہ یہ حیوان فرس وغیرہ کو بھی شامل ہے لہٰذا اعم مطلق کے ساتھ تعریف کرنا درست نہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ......! جس طرح اعم مطلق سے تعریف کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح اعم من وجہ کے ساتھ تعریف کرنا بھی جائز نہیں ہے جیسے حیوان کی تعریف ابیض کے ساتھ کرنا اس لئے کہ اعم من وجہ یعنی ابیض نہ تو حیوان کے تصور بکنہہ کا فائدہ دیتا ہے اس لئے کہ حیوان کی حقیقت حساس، جوہر، متحرک بالارادہ اور جسم نامی ہیں نہ کے ابیض اور نہ ہی ایسے تصور کا فائدہ دیتا ہے جو حیوان کو جمیع اغیار سے ممتاز کردے اس لئے کہ حیوان کے علاوہ اور چیزیں مثلاً کپڑا وغیرہ بھی ابیض ہوتی ہے۔ لہٰذا اعم من وجہ سے بھی تعریف کرنا درست نہ ہوا۔

قولہ: واما الاخص......الخ اس عبارت سے شارح یہ بتارہے ہیں کہ معرِف اگر معرَف سے اخص ہو تو اس سے اگرچہ تصور بالکنہ یا ایسا تصور بالوجہ حاصل ہوجاتا ہے جس سے معرف جمیع اغیار سے ممتاز ہوجائے جیسے حیوان کی تعریف انسان کے ساتھ کرنے سے حیوان کا تصور بالکنہ حاصل ہوجاتا ہے وہ اس طرح کے آپ انسان کا تصور کریں اس طور پر کہ انسان حیوان ناطق ہے تو انسان کے ضمن میں حیوان کا تصور بالکنہ حاصل ہوجائے گا۔ لیکن اس کے باوجود اخص کے ساتھ تعریف کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ تعریف کے لئے جس طرح یہ ضروری ہے کہ وہ معرف کے تصور بالکنہ کا فائدہ دے یا معرف کو جمیع اغیار سے ممتاز کردے۔ اسی طرح تعریف کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ معرف سے اعرف اور اجلی ہو یعنی معرف سے زیادہ معروف اور واضح ہو حالانکہ اخص اعم سے عرف اور اجلی نہیں ہوتا اور اخص کے اعم سے عرف نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خاص بنسبت عام کے عقل میں باعتبار وجود کے کم اور عقل کی نظر میں اخفی ہوتا ہے یعنی عقل میں خاص کا مرتبہ عام کیبعد ہوتا ہے۔ پہلے عام کا تصور ہوتا ہے پھر خاص کا اس لئے کہ خاص کے وجود کی شرطیں بنسبت عام کے کثیر ہیں اور جس کے شرائط کثیر ہوں اس کا وجود عقل میں اقل و اخفی ہوتا ہے پس جب خاص اخفی ہوتا ہے اور معرف کے لئے اجلا ہونا ضروری ہے تو خاص کے ساتھ تعریف کرنا جائز نہ ہوگا۔

قولہ: وقد علم......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ جس طرح اعم مطلق، اعم من وجہ اور اخص مطلق کے ساتھ تعریف کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح مبائن کے ساتھ تعریف

کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ تو ماتن نے جس طرح اعم مطلق اعم من وجہ اوراخص مطلق کی نفی کی ہے اسی طرح مبائن کی بھی نفی کرنی چاہیے تھی تو ماتن نے ایسا کیوں نہیں کیا؟

جواب:۔ مبائن کی نفی تعریف کے جزء اوّل ما یقال علیہ ہی سے ہو چکی تھی کیونکہ یقال بمعنیٰ یحمل کے ہے اور مبائن شئی پر محمول نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً الانسان حجر نہیں کہہ سکتے پس جب مبائن کی نفی تعریف ہی کے ضمن میں آ گئی تو اس کو الگ بیان کرنے کی ضرورت نہ تھی اس لئے مصنف نے اس کو الگ بیان نہیں کیا اور باقیوں کی نفی چونکہ تعریف کے ضمن میں نہیں ہوئی تھی اس لئے مصنف نے ان کی نفی الگ کی ہے۔

قولہ:۔ فتعین ان یکون مساویالہ' اس عبارت سے شارح یہ بیان کرر ہے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ معرف نہ تو معرف سے اعم مطلق اور اعم من وجہ ہو سکتا ہیا ور نہ ہی اخص اور مبائن ہو سکتا ہے۔ تو اس سے یہ بات متعین ہوگئی کہ معرف کے لئے ضروری ہے کہ وہ معرف کے مساوی ہو۔

قولہ:۔ ثم ینبغی ان یکون ......الخ اس عبارت سے شارح معرف کی ایک اور شرط اور اس کی وجہ بیان کرر ہے ہیں۔

جسکا حاصل یہ ہے کہ......! معرف کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ معرَف سے معرفت و جہالت میں اعرف و اجلیٰ ہو مساوی اور اخفیٰ نہ ہو یعنی معرف کے لئے ضروری ہے کہ اس کا مفہوم معرف سے زیادہ واضح اور روشن ہو معرف کے برابر اور اس سے کم نہ ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ معرف ایسا معلوم تصور ہوتا ہے جو مجہول تصور یعنی معرف تک پہنچانے والا ہوتا ہے اور جب معرف ظہور وخفا میں معرف سے زیادہ خفی یا اس کے برابر ہوگا تو وہ مجہول تصور یعنی معرف تک نہیں پہنچا سکے گا۔ اس لئے معرف کے لئے ضروری ہے کہ وہ معرفت و جہالت میں معرف سے اجلا و زیادہ روشن ہو معرف معرفت و جہالت میں معرف کے مساوی ہو اس کی مثال جیسے اب کی تعریف من لہ' ابن کے ساتھ کرنا یا ابن کی تعریف من لہ' اب کے ساتھ کرنا اس لئے کہ اب اور من لہ' ابن معرفت اور جہالت میں برابر ہیں اور اسی طرح ابن اور من لہ' اب بھی معرفت و جہالت میں مساوی ہیں۔ کیونکہ اب کا سمجھنا ابن پر اور ابن کا سمجھنا اب پر موقوف ہے اور معرف معرفت و جہالت میں معرف سے اخفی ہو اس کی مثال جیسے نار کی تعریف کرنا ھو جسم کالنفس کے ساتھ یہ تعریف تعریف بالا خفی اس لئے ہے کہ عقل کے نزدیک النفس زیادہ خفی اور پوشیدہ ہے نار سے۔

فائدہ:۔ اس فصل میں اب تک جو کچھ مذکور ہوا ہے اس سے معلوم ہوا کہ معرف کے لئے کل چھ شرطیں ہیں پانچ شرائط مصداق کے اعتبار سے ہیں اور ایک شرط مفہوم کے اعتبار سے ہے۔ مصداق کہ اعتبار سے جو پانچ شرطیں ہیں ان میں سے ایک شرط وجودی اور چار شرطیں عدمی ہیں مصداق کے اعتبار سے جو شرائط ہیں وہ یہ ہیں۔

(۱) معرِف معرَف کے مساوی ہو۔ یعنی جہاں معرف صادق ہو وہاں معرف بھی صادق ہو اور جہاں معرف سچا آئے وہاں معرف بھی سچا آئے جیسے انسان یہ معرف ہے اور حیوان ناطق یہ معرف ہے۔ جہاں انسان سچا آتا ہے وہاں حیوان ناطق بھی سچا آتا ہے اور جہاں حیوان ناطق سچا آتا ہے وہاں انسان بھی سچا آتا ہے۔

(۲) معرف معرف کے مبائن نہ ہو جیسے انسان کی تعریف حجر کے ساتھ کرنا یہ تعریف درست نہیں۔

(۳) معرف معرف سے اعم مطلق نہ ہو جیسے انسان کی تعریف مثلاً حیوان کے ساتھ کی جائے تو یہ درست نہیں۔

(۴) معرف معرف سے اعم من وجه ہو اور اعم من وجه کے نیچے اخص من وجه بھی داخل ہے مثلاً حیوان کی تعریف ابیض کے ساتھ کی جائے تو یہ درست نہیں۔

(۵) معرف معرف سے اخص نہ ہو جیسے حیوان کی تعریف انسان کے ساتھ کرنا یہ درست نہیں اور جو شرط مفہوم کے اعتبار سے ہے وہ یہ ہے کہ معرف معرفت و جہالت میں معرف سے اجلا اور زیادہ روشن ہو اگر معرف کا مفہوم معرف سے اخفی یا برابر ہوگا تو پھر تعریف درست نہیں ہوگی برابر کی مثال جیسے اب کی تعریف من له ابن اور ابن کی تعریف من له اب کے ساتھ کی جائے یہ درست نہیں اور معرف کا مفہوم اخفی ہونے کی مثال جیسے آگ کی تعریف جسم کالنفس سے کی جائے یہ درست نہیں۔

﴿عبارت متن﴾ وَالتَّعْرِيْفُ بِالْفَصْلِ الْقَرِيْبِ حَدٌّ وَبِالْخَاصَةِ رَسْمٌ فَاِنْ كَانَ مَعَ جِنْسِ الْقَرِيْبِ فَتَامٌ وَاِلَّا فَنَاقِصٌ

ترجمہ:۔ اور فصل قریب سے تعریف کرنا حد ہے اور خاصہ سے تعریف کرنا رسم ہے پس اگر وہ تعریف جنس قریب کے ساتھ ہو تو وہ تام ہے ورنہ ناقص ہے۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ بِالْفَصْلِ الْقَرِيْبِ ☆ اَلتَّعْرِيْفُ لَا بُدَّ لَهٗ اَنْ يَشْمَلَ عَلٰى اَمْرٍ يَخْتَصُّ بِالْمُعَرَّفِ وَيُسَاوِيْهِ بِنَاءً عَلٰى مَا سَبَقَ مِنْ اشْتِرَاطِ الْمُسَاوَاةِ فَهٰذَا الْاَمْرُ اِنْ كَانَ ذَاتِيًّا كَانَ فَصْلًا قَرِيْبًا وَاِنْ كَانَ عَرَضِيًّا كَانَ خَاصَةً لَا مُحَالَةَ فَعَلَى الْاَوَّلِ يُسَمَّى الْمُعَرِّفُ حَدًّا وَ عَلَى الثَّانِيْ رَسْمًا ثُمَّ كُلٌّ مِنْهُمَا اِنِ اشْتَمَلَ عَلَى الْجِنْسِ الْقَرِيْبِ يُسَمّٰى حَدًّا تَامًّا وَرَسْمًا تَامًّا وَاِنْ لَّمْ يَشْتَمِلْ عَلَى الْجِنْسِ الْقَرِيْبِ سَوَاءٌ اشْتَمَلَ عَلَى الْجِنْسِ الْبَعِيْدِ اَوْ كَانَ هُنَاكَ فَصْلٌ قَرِيْبٌ وَحْدَهٗ اَوْ خَاصَةٌ وَحْدَهَا يُسَمُّ حَدًّا نَاقِصًا وَرَسْمًا نَاقِصًا هٰذَا مُحَصَّلُ كَلَامِهِمْ وَ فِيْهِ اَبْحَاثٌ لَا يَسَعُهَا الْمَقَامُ

ترجمہ:۔ تعریف کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ ایسے امر پر مشتمل ہو جو معرف کے ساتھ خاص ہو اور اس کے مساوی ہو بناء کرتے ہوئے مساوات کی شرط پر جو گزر چکی پھر یہ امر اگر ذاتی ہو تو وہ فصل قریب ہوگا اور اگر عرضی ہو تو وہ یقیناً خاصہ ہوگا پس پہلی صورت پر معرف کا نام حد رکھا جاتا ہے اور دوسری صورت پر اس کا نام رسم رکھا جاتا ہے پھر ان دونوں میں سے ہر ایک اگر جنس قریب پر مشتمل ہو تو اس کا نام حد تام اور رسم تام رکھا جاتا ہے اور اگر وہ معرف جنس قریب پر مشتمل نہ ہو برابر ہے کہ جنس بعید پر مشتمل ہو یا وہاں اکیلی فصل قریب یا صرف خاصہ ہو تو اس کا نام حد ناقص اور رسم ناقص رکھا جاتا ہے یہ ان مناطقہ کے کلام کا خلاصہ ہے اور اس میں ایسی بحثیں ہیں کہ مقام جن کی وسعت و گنجائش نہیں رکھتا۔

تشریح:۔ قوله التعریف لا بد له......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن کی وضاحت کرنا ہے۔
چنانچہ فرمایا کہ......!تعریف کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایک ایسے امر پر مشتمل ہو جو معرف کے ساتھ خاص بھی ہو اور اس کے مساوی بھی ہو اور تعریف کا مذکورہ امر پر مشتمل ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ معرف کے لئے معرف کے مساوی ہونا شرط ہے پھر وہ امر دو حال سے خالی نہیں یا تو ذاتی ہوگا یا عرضی ہوگا اگر ذاتی ہو تو وہ یقیناً فصل قریب ہے اگر عرضی ہو تو یقیناً خاصہ ہے کیونکہ خاصہ اور فصل قریب یہ دونوں امر ہی ایسے ہیں جو معرف کے ساتھ خاص بھی ہوتے ہیں اور مساوی بھی ہوتے ہیں اور فصل قریب کے ساتھ جو تعریف کی جائے اس کو حد کہتے ہیں اور خاصہ کے ساتھ جو تعریف کی جائے اس کو رسم کہتے ہیں پھر حد اور رسم دونوں میں سے ہر ایک دو حال سے خالی نہیں یا جنس قریب پر مشتمل ہوں گے یا نہیں ہوں گے اگر جنس قریب پر مشتمل ہوں تو ان کو حد تام اور اور رسم تام کہتے ہیں۔ اور اگر جنس قریب پر مشتمل نہ ہوں برابر ہے کہ جنس بعید پر مشتمل ہو یا وہاں اکیلی فصل قریب ہو یا اکیلا خاصہ ہو تو ان کو حد ناقص اور رسم ناقص کہتے ہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ معرف کی چار قسمیں ہیں۔(۱) حد تام (۲) حد ناقص (۳) رسم تام (۴) رسم ناقص

حد تام:۔ اس معرف کو کہتے ہیں جو فصل قریب اور اور جنس قریب سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق کے ساتھ اس تعریف میں حیوان انسان کی جنس قریب اور ناطق فصل قریب ہے۔

حد ناقص:۔ اس معرف کو کہتے ہیں جو جنس بعید اور فصل قریب پر مشتمل ہو جیسے انسان کی تعریف جسم ناطق یا فقط ناطق کے ساتھ۔

رسم تام:۔ اس معرف کو کہتے ہیں جو جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان ضاحک کے ساتھ اس تعریف میں حیوان انسان کی جنس قریب اور ضاحک اس کا خاصہ ہے۔

رسم ناقص:۔ اس معرف کو کہتے ہیں جو جنس بعید اور خاصہ سے مرکب ہو یا صرف خاصہ پر مشتمل ہو جیسے انسان کی تعریف جسم ضاحک یا فقط ضاحک کے ساتھ۔

قولہ:۔ و فیه ابحاث......الخ اس عبارت سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہاں کچھ بحثیں ہیں یعنی کچھ اعتراضات اور ان کے جوابات ہیں۔ لیکن ہماری یہ شرح چونکہ مختصر ہے۔ اور ان اعتراضات و جوابات کی متحمل نہیں ہے اس لئے ہم نے انہیں چھوڑ دیا ہے۔

﴿عبارت متن﴾ وَلَمْ يَعْتَبِرُوْا بِالْعَرَضِ الْعَامِ وَقَدْ أُجِيْزَ فِي النَّقِصِ اَنْ يَكُوْنَ اَعَمَّ كَاللَّفْظِيِّ وَهُوَ مَا يُقْصَدُ بِهٖ تَفْسِيْرُ مَدْلُوْلِ اللَّفْظِ

ترجمہ:۔ اور ان مناطقہ نے نہیں اعتبار کیا عرض عام کا تعریف میں اور تحقیق تعریف ناقص میں معرف کے اعم ہونے کو جائز قرار دیا گیا ہے تعریف لفظی کی طرح اور وہ تعریف لفظی وہ تعریف ہے کہ اس کے ذریعے لفظ کے مدلول کی تفسیر کا ارادہ کیا جائے۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ وَلَمْ يَعْتَبِرُوْا بِالْعَرَضِ الْعَامِ ☆ قَالُوْا اَلْغَرَضُ مِنَ التَّعْرِيْفِ اِمَّا الْاِطِّلَاعُ عَلٰى

كُنْهِ الْمُعَرَّفِ اَوْ اِمْتِيَازُه‘ عَنْ جَمِيْعِ مَا عَدَاهُ وَالْعَرْضُ الْعَامُّ لَا يُفِيْدُ شَيْئًا مِنْهُمَا فَلِذَا لَمْ يَعْتَبِرُوْا فِيْ مَقَامِ التَّعْرِيْفِ وَالظَّاهِرُ اَنَّ غَرْضَهُمْ مِنْ ذَالِكَ اَنَّه‘ لَمْ يَعْتَبِرُوْهُ مُنْفَرِدًا وَمَّا التَّعْرِيْفُ بِمَجْمُوْعِ اُمُوْرٍ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهَا عَرْضٌ عَامٌّ لِلْمُعَرَّفِ لٰكِنَّ الْمَجْمُوْعَ يَخُصُّه‘ كَتَعْرِيْفِ الْاِنْسَانِ بِمَا شٍ مُسْتَقِيْمِ الْقَامَةِ وَتَعْرِيْفِ الْخُفَّاشِ بِالطَّائِرِ الْوَلُوْدِ فَهُوَ تَعْرِيْفٌ بِخَاصَةٍ مُرَكَّبَةٍ وَهُوَ مُعْتَبَرٌ عِنْدَهُم كَمَا صَرَّحَ بِهِ بَعْضُ الْمُتَاَخِّرِيْنَ

ترجمہ:۔ ان مناطقہ نے کہا ہے کہ تعریف سے مقصود یا تو معرف کی پوری حقیقت معلوم کرنا ہوتی ہے یا معرف کا ممتاز ہو جانا ہوتا ہے اس کے جمیع ماسوی سے اور عرض عام ان دونوں میں سے کسی کا فائدہ نہیں دیتا اسی وجہ سے ان مناطقہ نے اس عرض عام کا اعتبار نہیں کیا مقام تعریف میں اور ظاہر ہے کہ اس سے ان مناطقہ کی غرض یہ ہے کہ انہوں نے تنہا عرض عام کا اعتبار نہیں کیا اور باقی رہا ایسے چند امور کے ساتھ تعریف کرنا جن میں سے ہر ایک معرف کا عرض عام ہو لیکن مجموعہ معرف کو خاص کر دیتا ہو جیسے انسان کی تعریف ماشی مستقیم القامہ کے ساتھ کرنا اور چمگادڑ کی تعریف طائر ولود یعنی زیادہ بچے جننے والا پرندہ کے ساتھ کرنا پس وہ خاصہ مرکبہ کے ساتھ تعریف ہے جو مناطقہ کے نزدیک معتبر ہے جیسا کہ اس کی تصریح کی ہے بعض متاخرین نے۔

تشریح:۔ قوله‘ قالوا الغرض ماتن نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ متاخرین نے باب تعریف میں عرض عام کا اعتبار نہیں کیا مذکورہ عبارت سے شارح نے اسکی وجہ بیان کی ہے۔

جسکا حاصل یہ ہے......! کہ متاخرین کے نزدیک تعریف سے مقصود معرف کے تصور بالکنہ یعنی اس کی پوری حقیقت کو معلوم کرنا ہوتا ہے یا معرف کا جمیع اغیار سے ممتاز ہونا ہوتا ہے اور عرض عام ان دونوں میں سے کسی کا فائدہ بھی نہیں دیتا اس لئے متاخرین نے عرض عام کا اعتبار نہیں کیا ہے۔

قوله‘:۔ والظّاهر ان غرضهم ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض اس سوال کا جواب دینا ہے جو ماتن کے قول ولم يعتبروا الخ پر وارد ہوتا ہے۔

سوال:۔ ماتن کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ متاخرین نے مقام تعریف میں عرض عام کا اعتبار نہیں کیا ہے اس لئے کہ انہوں نے انسان کی تعریف ماشی مستقیم القامۃ اور چمگادڑ کی تعریف الطائر الولود سے جائز قرار دی ہے حالانکہ ماشی اور مستقیم القامۃ میں سے ہر ایک انسان کے لئے عرض عام ہے اور یونہی طائر اور ولود میں سے ہر ایک چمگادڑ کے لئے عرض عام ہے ماشی عرض عام اس لئے ہے کہ وہ انسان کے علاوہ فرس وغیرہ پر بھی صادق آتا ہے اور عرض عام وہی ہوتا ہے جو ایک حقیقت کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ کئی حقیقتوں کے افراد پر صادق آئے اور مستقیم القامہ یعنی سیدھے قامت والا عرض عام اس لئے ہے کہ وہ انسان کے علاوہ درخت پر بھی صادق آتا ہے کیونکہ درخت بھی سیدھے قامت والا ہوتا ہے اور طائر یعنی پرندہ عرض عام اس لئے ہے کہ وہ چمگادڑ کے علاوہ کبوتر پر بھی صادق آتا ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور ولود یعنی بچے جننے والا عرض عام اس لئے ہے کہ وہ چمگادڑ کے علاوہ بکری وغیرہ پر بھی صادق آتا ہے۔

جواب:۔ تعریف کی دو قسمیں ہیں ایک تعریف انفرادی اور دوئم تعریف انضمامی اور ماتن نے جو کہا ہے کہ متاخرین نے مقام تعریف میں عرض عام کا اعتبار نہیں کیا ہے اس سے ماتن کی مراد یہ نہیں ہے کہ متاخرین نے تعریف انفرادی اور تعریف انضمامی میں سے کسی کا بھی اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ اس سے ماتن کی مراد یہ ہے کہ متاخرین نے تعریف انفرادی کا اعتبار نہیں کیا ہے اور باقی رہا تعریف انضمامی یعنی وہ تعریف جو ایسے چند امور کے مجموعہ سے ہو جن میں سے ہر ایک معرف کا عرض عام ہے تو وہ متاخرین کے نزدیک جائز ہے لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ مجموعہ معرف کو خاص کر دے پس جب یہ مجموعہ معرف کو خاص کر دے گا تو یہ تعریف عرض عام کے ساتھ تعریف نہیں رہے گی بلکہ یہ تعریف خاصہ مرکبہ کے ساتھ تعریف ہو جائے گی اور خاصہ مرکبہ کے ساتھ تعریف کرنا مناطقہ کے نزدیک معتبر ہے جیسا کہ بعض متاخرین نے اسکی تصریح کی ہے اور اے معترض جس تعریف کو لے کر تو نے اعتراض کیا ہے وہ تعریف انفرادی نہیں ہے۔ جو ان کے نزدیک غیر معتبر ہے بلکہ وہ تعریف انضمامی ہے جو ان کے نزدیک معتبر ہے اور یہ تعریف معرف کو خاص کر دیتی ہے جیسے ماشی مستقیم القامه کے مجموعہ نے انسان کو خاص کیا ہے کیونکہ سیدھے قامت والا ماشی صرف انسان ہی ہے کوئی اور چیز سیدھے قامت والی ماشی نہیں ہے اور جیسے طائر ولود یعنی بچہ جننے والا پرندہ صرف چمگادڑ ہی ہے کوئی اور چیز بچہ جننے والا پرندہ نہیں ہے یعنی طائر اور ولود کا مجموعہ صرف چمگادڑ میں پایا جاتا ہے کسی اور چیز میں نہیں اگرچہ طائر اور ولود میں سے ہر ایک الگ الگ چمگادڑ کے علاوہ دیگر حیوانات میں بھی موجود ہے۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ وَقَدْ أُجِيْزَ فِي النَّاقِصِ الخ ☆ اِشَارَةٌ اِلٰى مَا اَجَازَهُ الْمُتَقَدِّمُوْنَ حَيْثُ حَقَّقُوْا اَنَّهٗ يَجُوْزُ التَّعْرِيْفُ بِالذَّاتِيِّ الْاَعَمِّ كَتَعْرِيْفِ الْاِنْسَانِ بِالْحَيْوَانِ فَيَكُوْنُ حَدًّا نَاقِصًا اَوْ بِالْعَرَضِ الْعَامِّ كَتَعْرِيْفِهٖ بِالْمَاشِيْ فَيَكُوْنُ رَسْمًا نَاقِصًا بَلْ جَوَّزُوْا التَّعْرِيْفَ بِالْعَرَضِ الْاَخَصِّ اَيْضًا كَتَعْرِيْفِ الْحَيْوَانِ بِالضَّاحِكِ وَلٰكِنَّ الْمُصَنِّفَ لَمْ يَعْتَدَّ بِهٖ لِزَعْمِهٖ اَنَّهُ التَّعْرِيْفُ بِالْاَخْفٰى وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ اَصْلًا

ترجمہ:۔ اشارہ ہے اس چیز کی طرف جس کو متقدمین نے جائز قرار دیا ہے کیونکہ انہوں نے ثابت کیا ہے اس بات کو کہ اعم ذاتی کے ساتھ تعریف کرنا جائز ہے جیسے انسان کی تعریف کرنا حیوان کے ساتھ پس یہ تعریف حد ناقص ہوگی یا عرض عام کے ساتھ تعریف کرنا جیسے انسان کی تعریف کرنا ماشی کے ساتھ پس یہ تعریف رسم ناقص ہوگی بلکہ انہوں نے عرض اخص کے ساتھ بھی تعریف کو جائز رکھا ہے جیسے حیوان کی تعریف کرنا ضاحک کے ساتھ لیکن مصنف نے اس کا اعتبار نہیں کیا اپنے اس گمان کی وجہ سے کہ وہ معرف سے زیادہ خفی کے ساتھ تعریف ہے جو بالکل جائز نہیں۔

تشریح:۔ قوله هذا اشارة......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض متن کی عبارت و قد اجیز فی الناقص کی وضاحت کرنا ہے۔

جسکا کا حاصل یہ ہے......! کہ حکماء متقدمین اور متاخرین کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ تعریف بالاعم جائز ہے یا نہیں

متاخرین کے نزدیک تعریف بالاعم جائز نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک معرف کا معرف کے مساوی ہونا ضروری ہے جیسا کہ پہلے گزرا اور متقدمین کے نزدیک تعریف بالاعم جائز ہے اور ماتن نے مذکورہ عبارت میں انہیں متقدمین کے مذہب کی طرف اشارہ کیا ہے اور چونکہ ماتن کے نزدیک متقدمین کا مذہب پسندیدہ نہیں ہے اس لئے اس نے ان کے مذہب کو قد اجیز صیغہ تمریض کے ساتھ ذکر کیا ہے حکماء متقدمین کے مذہب کی تفصیل یہ ہے کہ ان کے نزدیک اعم ذاتی کے ساتھ تعریف جائز ہے جیسے انسان کی تعریف حیوان کے ساتھ کرنا اور یہ حد ناقص ہے اور انکے نزدیک عرض عام کے ساتھ تعریف بھی جائز ہے جیسے انسان کی تعریف ماشی کے ساتھ کرنا اور یہ رسم ناقص ہے۔

قولہ:۔ بل جوزو......الخ اس عبارت سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ متقدمین نے صرف تعریف بالاعم ہی کو نہیں جائز قرار دیا بلکہ انہوں نے عرض اخص کے ساتھ تعریف کو بھی جائز قرار دیا ہے جیسے حیوان کی تعریف ضاحک کے ساتھ۔

قولہ:۔ لکن المصنف ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ جب متقدمین کے نزدیک تعریف بالاعم کی طرح عرض اخص کے ساتھ تعریف بھی جائز ہے تو پھر ماتن نے تعریف بالاعم کے ذکر پر اکتفا کیوں کیا ہے تعریف بالعرض الاخص کا ذکر کیوں نہیں کیا؟

جواب:۔ مصنف کے نزدیک عام کے ساتھ تعریف کرنا ہی پسندیدہ نہیں ہے جیسا کہ اس نے اپنے قول قد اجیزا الخ کلمہ تمریض سے اشارہ کیا ہے اور عرض خاص سے تعریف کرنا عرض عام سے تعریف کرنے سے زیادہ برا ہے کیونکہ خاص بنسبت عام کے اخفی ہوتا ہے جیسا کہ پہلے گزرا اور اخفی سے تعریف کبھی بھی جائز نہیں ہوتی اس لئے مصنف نے عرض خاص کو یہ سمجھ کر چھوڑ دیا کہ یہ کوئی قابل ذکر چیز نہیں ہے۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ کَاللَّفْظِیِّ ☆ اَیْ کَمَا اُجِیْزَ فِی التَّعْرِیْفِ اللَّفْظِیِّ کَوْنُهٗ اَعَمَّ کَقَوْلِهِمُ السَّعْدَانَۃُ نَبْتٌ

ترجمہ:۔ یعنی جس طرح تعریف لفظی میں معرف کے اعم ہونے کو جائز قرار دیا گیا ہے جیسے ان اہل عرب کا قول السعد انۃ نَبْتٌ یعنی سعدانہ ایک گھاس ہے۔

تشریح:۔ قولہ ای کما اجیز......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض اس تشبیہ کی وضاحت کرنا ہے جو ماتن نے تعریف ناقص کو تعریف لفظی کے ساتھ دی ہے۔

اسکا حاصل یہ ہے......! کہ متن میں تعریف ناقص مشبہ ہے اور تعریف لفظی مشبہ بہ ہے کاف حرف تشبیہ ہے اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح تعریف لفظی اعم کے ساتھ جائز ہے اسی طرح متقدمین نے تعریف ناقص کو اعم کے ساتھ جائز قرار دیا ہے تعریف لفظی اعم کے ساتھ ہو اس کی مثال السعدانۃ نبت ہے اس مثال میں السعد انۃ معرف ہے اور خاص ہے کیونکہ سعدانۃ ایک خاردار گھاس کا نام ہے جس کو اونٹ بڑی خوشی سے کھاتا ہے اور نبت تعریف لفظی ہے اور عام ہے کیونکہ نبت مطلق گھاس کو کہا جاتا

ہے خواہ وہ مصداقہ ہو یا اس کا غیر۔

﴿عبارت شرح﴾ قَوْلُهٗ تَفْسِيْرُ مَدْلُوْلِ اللَّفْظِ ☆ اَيْ تَعْيِيْنُ مُسَمَّى اللَّفْظِ مِنْ بَيْنِ الْمَعَانِيْ الْمَخْزُوْنَةِ فِي الْخَاطِرِ فَلَيْسَ فِيْهِ تَحْصِيْلُ مَجْهُوْلٍ عَنْ مَعْلُوْمٍ كَمَا فِي الْمُعَرِّفِ الْحَقِيْقِيِّ فَافْهَم

ترجمہ:۔ یعنی لفظ کے معنیٰ کو متعین کرنا ان معانی کے درمیان سے جو ذہن میں جمع ہوتے ہیں پس اس تعریف لفظی میں معلوم سے کسی مجہول کو حاصل کرنا نہیں ہوتا جیسا کہ معرف حقیقی میں پس تم سمجھ لو۔

تشریح:۔ قوله ای تعیین مسمی اللفظ......الخ اس عبارت سے شارح کی غرض تعریف لفظی کی وضاحت کرنا ہے ماتن نے تعریف لفظی کی تعریف یہ کی تھی کہ تعریف لفظی اس تعریف کو کہتے ہیں جس کے ذریعے لفظ کے مدلول کی تفسیر کا ارادہ کیا جائے شارح اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تعریف لفظی میں کسی معلوم شئی سے مجہول شئی کو حاصل نہیں کیا جاتا جسطرح کے معرف حقیقی میں معلوم شئی سے مجہول شئی کو حاصل کیا جاتا ہے۔ یعنی تعریف حقیقی میں تو معلوم شئی سے مجہول شئی کو حاصل کیا جاتا ہے جیسے حیوان ناطق سے انسان کا تصور حاصل کیا گیا ہے لیکن تعریف لفظی میں معلوم شئی سے مجہول شئی کو حاصل نہیں کیا جاتا بلکہ سائل کے دل میں بہت سے معانی موجود ہوتے ہیں اور ان معانی میں سے ایک معنیٰ کو تعریف لفظی کے ذریعے متعین کیا جاتا ہے

خلاصہ کلام یہ ہے...... کہ دل میں موجود بہت سے معانی میں سے ایک معنیٰ کو جس تعریف کے ذریعے متعین کیا جائے اسے تعریف لفظی کہتے ہیں دوسرے لفظوں میں یوں سمجھ لو کہ غیر مشہور لفظ کی تفسیر مشہور لفظ کے ساتھ کرنے کو تعریف لفظی کہتے ہیں مثلاً کسی شخص کو شیر کا معنیٰ معلوم ہو کہ وہ حیوان مفترس اور جنگل کا بادشاہ ہے اور اس کو یہ بھی معلوم ہو کہ عربی میں اسے اسد کہتے ہیں لیکن اس کو یہ معلوم نہ ہو کہ اسے غضنفر بھی کہتے ہیں اب وہ سوال کرے الغضنفر ماھی تو اس کے جواب میں کہا جائے الغضنفر اسد دیکھئے یہاں غضنفر کی تعریف جو اسد کے ساتھ کی گئی ہے اس کے ذریعے کسی مجہول شئی کو حاصل نہیں کیا گیا کیونکہ غضنفر کا معنیٰ جو شیر ہے یہ تو سائل کے ذہن میں پہلے سے موجود ہے بلکہ سائل کے ذہن میں جو بہت سے معانی موجود تھے مثلاً شیر، گھوڑا، بکری وغیرہ ان معانی میں سے ایک معنیٰ کو لفظ اسد کے ذریعے متعین کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ غضنفر شیر کو کہتے ہیں نہ کے گھوڑے وغیرہ کو۔

قولہ:۔ فافهم اس عبارت سے شارح کی غرض اس اختلاف کی طرف اشارہ کرنا ہے جو مناطقہ کے درمیان تعریف لفظی کے بارے میں ہے بعض مناطقہ کا نظریہ یہ ہے کہ تعریف لفظی مطالب تصوریہ میں سے ہے اور بعض مناطقہ کہتے ہیں کہ تعریف لفظی مطالب تصدیقیہ میں سے ہے ان ہی میں سے علامہ سید شریف بھی ہیں لیکن درست نظریہ پہلا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ما استفهامیه کے جواب میں واقع ہوتی ہے اور ما کے جواب میں جو واقع ہوتا ہے وہ تصور ہوتا ہے مثلاً جب کسی نے کہا الغضنفر موجود اور مخاطب کو غضنفر کے معنیٰ معلوم نہ ہوں تو وہ سوال کرے گا ما الغضنفر تو اس کا جواب دیا جائیگا اسدٌ تو یہاں غضنفر کی تفسیر کی گئی ہے کوئی حکم نہیں لگایا گیا پس ثابت ہوا کہ تعریف لفظی تصور ہے نہ کہ تصدیق اس کی مزید تفصیل کے لئے مطولات کی طرف رجوع کیا جائے تفصیل مطولات میں موجود ہے۔